BIBL. NAZ.
Vitt. Emanuele III
II
SUPPL.
PALATINA
A
261
NAPOLI

Perseguestro
Martino 22/10/10

[illegible]

[illegible]

Digitized by Google

II Suppl. Palat. A 261

TRAITÉS DIVERS

DE FÉNELON.

PARIS — TYPOGRAPHIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES, RUE JACOB, 56.

Digitized by Google

BIBLIOTECA NAZIONALE

FENELON.

627524

DE L'EXISTENCE

ET DES

ATTRIBUTS DE DIEU,

ENTRETIENS SUR LA RELIGION,

DISCOURS PHILOSOPHIQUE SUR L'AMOUR DE DIEU,

LETTRE SUR DIVERS SUJETS DE MÉTAPHYSIQUE ET DE RELIGION,

DIALOGUES SUR L'ÉLOQUENCE,

MÉMOIRE ET LETTRE SUR LES OCCUPATIONS DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE,

LETTRE SUR LES ANCIENS ET LES MODERNES,

DISCOURS DE RÉCEPTION A L'ACADÉMIE FRANÇAISE,

LETTRE A LOUIS XIV;

PAR FÉNELON,

ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI

ipes

PARIS,

LIBRAIRIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES,
IMPRIMEURS DE L'INSTITUT,
RUE JACOB, 56.

1853.

TRAITÉ
DE L'EXISTENCE
ET DES ATTRIBUTS
DE DIEU.

PREMIÈRE PARTIE.

DÉMONSTRATION
DE L'EXISTENCE DE DIEU,
TIRÉE DU SPECTACLE DE LA NATURE ET DE LA CONNAISSANCE DE L'HOMME.

CHAPITRE PREMIER.

Preuves de l'existence de Dieu, tirées de l'aspect général de l'univers.

Je ne puis ouvrir les yeux sans admirer l'art qui éclate dans toute la nature : le moindre coup d'œil suffit pour apercevoir la main qui fait tout. Que les hommes accoutumés à méditer les vérités abstraites, et à remonter aux premiers principes, connaissent la Divinité par son idée; c'est un chemin sûr pour arriver à la source de toute vérité. Mais plus ce chemin est droit et court, plus il est rude et inaccessible au commun des hommes qui dépendent de leur imagination. C'est une démonstration si simple qu'elle échappe, par sa simplicité, aux esprits incapables des opérations purement intellectuelles. Plus cette voie de trouver le premier Être est parfaite, moins il y a d'esprits capables de la suivre.

Mais il y a une autre voie moins parfaite, et qui est proportionnée aux hommes les plus médiocres. Les hommes les moins exercés au raisonnement, et les plus attachés aux pré-

jugés sensibles, peuvent, d'un seul regard, découvrir celui qui se peint dans tous ses ouvrages. La sagesse et la puissance qu'il a marquées dans tout ce qu'il a fait le font voir, comme dans un miroir, à ceux qui ne peuvent le contempler dans sa propre idée. C'est une philosophie sensible et populaire, dont tout homme sans passions et sans préjugés est capable [1].

Si un grand nombre d'hommes d'un esprit subtil et pénétrant n'ont pas trouvé Dieu par ce coup d'œil jeté sur toute la nature, il ne faut pas s'en étonner : les passions qui les ont agités leur ont donné des distractions continuelles, ou bien les faux préjugés qui naissent des passions ont fermé leurs yeux à ce grand spectacle. Un homme passionné pour une grande affaire qui emporterait toute l'application de son esprit passerait plusieurs jours dans une chambre, en négociation pour ses intérêts, sans regarder ni les proportions de la chambre, ni les ornements de la cheminée, ni les tableaux qui seraient autour de lui : tous ces objets seraient sans cesse devant ses yeux, et aucun d'eux ne ferait impression sur lui.

Ainsi vivent les hommes. Tout leur présente Dieu, et ils ne le voient nulle part. Il était dans le monde, et le monde a été fait par lui; et cependant le monde ne l'a point connu [2]. Ils passent leur vie sans avoir aperçu cette représentation si sensible de la Divinité, tant la fascination du monde obscurcit leurs yeux [3]. Souvent même ils ne veulent pas les ouvrir, et ils affectent de les tenir fermés, de peur de trouver celui qu'ils ne cherchent pas. Enfin, ce qui devrait le plus servir à leur ouvrir les yeux ne sert qu'à les leur fermer davantage, je veux dire la constance et la régularité des mouvements que la suprême Sagesse a mis dans l'univers.

[1] Humana autem anima rationalis est, quæ mortalibus vinculis peccati pœna tenebatur; ad hoc deminutionis redacta, ut per conjecturas rerum visibilium ad intelligenda invisibilia niteretur. AUG., *de Lib. Arb.*, lib. III, cap. X, n° 30.

[2] In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. JOAN., I, 10.

[3] Fascinatio nugacitatis obscurat bona. *Sap.*, IV, 12.

Saint Augustin dit que ces merveilles se sont avilies par leur répétition continuelle [1]. Cicéron parle précisément de même. A force de voir tous les jours les mêmes choses, l'esprit s'y accoutume aussi bien que les yeux : il n'admire ni n'ose se mettre en aucune manière en peine de chercher la cause des effets qu'il voit toujours arriver de la même sorte; comme si c'était la nouveauté, et non pas la grandeur de la chose même, qui dût nous porter à faire cette recherche [2].

Mais enfin toute la nature montre l'art infini de son auteur. Quand je parle d'un art, je veux dire un assemblage de moyens choisis tout exprès pour parvenir à une fin précise : c'est un ordre, un arrangement, une industrie, un dessein suivi. Le hasard est, tout au contraire, une cause aveugle et nécessaire, qui ne prépare, qui n'arrange, qui ne choisit rien, et qui n'a ni volonté ni intelligence. Or, je soutiens que l'univers porte le caractère d'une cause infiniment puissante et industrieuse. Je soutiens que le hasard, c'est-à-dire le concours aveugle et fortuit des causes nécessaires et privées de raison, ne peut avoir formé ce tout. C'est ici qu'il est bon de rappeler les célèbres comparaisons des anciens.

Qui croira que l'*Iliade* d'Homère, ce poëme si parfait, n'ait jamais été composé par un effort du génie d'un grand poëte, et que les caractères de l'alphabet ayant été jetés en confusion, un coup de pur hasard, comme un coup de dés, ait rassemblé toutes les lettres précisément dans l'arrangement nécessaire pour décrire, dans des vers pleins d'harmonie et de variété, tant de grands événements, pour les placer et pour les lier si bien tous ensemble, pour peindre chaque objet avec tout ce qu'il a de plus gracieux, de plus noble et de plus touchant; enfin pour faire parler chaque personne selon son caractère, d'une manière si naïve et si passionnée? Qu'on raisonne et qu'on subtilise tant qu'on voudra, jamais on ne

[1] Assiduitate vilescerunt. *Tract.* XXIV, *in Joan.*, n° I.

[2] Sed assiduitate quotidiana, et consuetudine oculorum, assuescunt animi; neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum quas semper vident : perinde quasi novitas nos magis, quam magnitudo rerum debeat ad exquirendas causas excitare. Cic., *de Nat. Deor.*, lib. II, n° 38

la terre des montagnes, comme les os du corps humain en soutiennent les chairs. Cette variété fait le charme des paysages, et en même temps elle satisfait aux divers besoins des peuples.

Il n'y a point de terroir si ingrat qui n'ait quelque propriété. Non-seulement les terres noires et fertiles, mais encore les argileuses et les graveleuses, récompensent l'homme de ses peines : les marais désséchés deviennent fertiles : les sables ne couvrent d'ordinaire que la surface de la terre ; et quand le laboureur a la patience d'enfoncer, il trouve un terroir neuf, qui se fertilise à mesure qu'on le remue et qu'on l'expose aux rayons du soleil. Il n'y a presque point de terre entièrement ingrate, si l'homme ne se lasse point de la remuer pour l'exposer au soleil[1], et s'il ne lui demande que ce qu'elle est propre à porter. Au milieu des pierres et des rochers on trouve d'excellents pâturages ; il y a, dans leurs cavités, des veines que les rayons du soleil pénètrent, et qui fournissent aux plantes, pour nourrir les troupeaux, des sucs très-savoureux. Les côtes mêmes qui paraissent les plus stériles et les plus sauvages offrent souvent des fruits délicieux, ou des remèdes très-salutaires, qui manquent dans les plus fertiles pays.

D'ailleurs, c'est par un effet de la Providence divine que nulle terre ne porte tout ce qui sert à la vie humaine ; car le besoin invite les hommes au commerce, pour se donner mutuellement ce qui leur manque, et ce besoin est le lien naturel de la société entre les nations : autrement tous les peuples du monde seraient réduits à une seule sorte d'habits et d'aliments ; rien ne les inviterait à se connaître et à s'entrevoir.

Tout ce que la terre produit, se corrompant, rentre dans son sein, et devient le germe d'une nouvelle fécondité. Ainsi elle reprend tout ce qu'elle a donné, pour le rendre encore. Ainsi la corruption des plantes, et les excréments des animaux qu'elle nourrit, la nourrissent elle-même et perpétuent sa fertilité. Ainsi, plus elle donne, plus elle reprend ; et elle

[1] Xenoph., *Œconom.*

ne s'épuise jamais, pourvu qu'on sache, daus la culture, lui rendre ce qu'elle a donné. Tout sort de son sein, tout y rentre, et rien ne s'y perd. Toutes les semences qui y retournent se multiplient. Confiez à la terre des grains de blé; en se pourrissant ils germent, et cette mère féconde vous rend avec usure plus d'épis qu'elle n'a reçu de grains. Creusez dans ses entrailles, vous y trouverez la pierre et le marbre pour les plus superbes édifices. Mais qui est-ce qui a renfermé tant de trésors dans son sein, à condition qu'ils se reproduisent sans cesse? Voyez tant de métaux précieux et utiles, tant de minéraux destinés à la commodité de l'homme.

Admirez les plantes qui naissent de la terre; elles fournissent des aliments aux sains, et des remèdes aux malades. Leurs espèces et leurs vertus sont innombrables : elles ornent la terre; elles donnent de la verdure, des fleurs odoriférantes et des fruits délicieux. Voyez-vous ces vastes forêts qui paraissent aussi anciennes que le monde? Ces arbres s'enfoncent dans la terre par leurs racines, comme leurs branches s'élèvent vers le ciel; leurs racines les défendent contre les vents, et vont chercher, comme par de petits tuyaux souterrains, tous les sucs destinés à la nourriture de leur tige; la tige elle-même se revêt d'une dure écorce, qui met le bois tendre à l'abri des injures de l'air; les branches distribuent en divers canaux la séve que les racines avaient réunie dans le tronc. En été, ces rameaux nous protégent de leur ombre contre les rayons du soleil; en hiver, ils nourrissent la flamme qui conserve en nous la chaleur naturelle. Leur bois n'est pas seulement utile pour le feu; c'est une matière douce, quoique solide et durable, à laquelle la main de l'homme donne saus peine toutes les formes qu'il lui plaît, pour les plus grands ouvrages de l'architecture et de la navigation. De plus, les arbres fruitiers, en penchant leurs rameaux vers la terre, semblent offrir leurs fruits à l'homme. Les arbres et les plantes, en laissant tomber leurs fruits ou leurs graines, se préparent autour d'eux une nombreuse postérité. La plus faible plante, le moindre légume, contient en petit volume, dans

une graine, le germe de tout ce qui se déploie dans les plus hautes plantes et dans les plus grands arbres. La terre, qui ne change jamais, fait tous ces changements dans son sein.

Regardons maintenant ce qu'on appelle l'eau : c'est un corps liquide, clair et transparent. D'un côté, il coule, il échappe, il s'enfuit; de l'autre, il prend toutes les formes des corps qui l'environnent, n'en ayant aucune par lui-même. Si l'eau était un peu plus raréfiée, elle deviendrait une espèce d'air; toute la face de la terre serait sèche et stérile; il n'y aurait que des animaux volatiles; nulle espèce d'animal ne pourrait nager, nul poisson ne pourrait vivre; il n'y aurait aucun commerce par la navigation. Quelle main industrieuse à su épaissir l'eau en subtilisant l'air, et distinguer si bien ces deux espèces de corps fluides?

Si l'eau était un peu plus raréfiée, elle ne pourrait plus soutenir ces prodigieux édifices flottants qu'on nomme vaisseaux; les corps les moins pesants s'enfonceraient d'abord dans l'eau. Qui est-ce qui a pris le soin de choisir une si juste configuration de parties, et un degré si précis de mouvement, pour rendre l'eau si fluide, si insinuante, si propre à échapper, si incapable de toute consistance, et néanmoins si forte pour porter et si impétueuse pour entraîner les plus pesantes masses? Elle est docile; l'homme la mène, comme un cavalier mène un cheval sur la pointe des rênes; il la distribue comme il lui plaît; il l'élève sur les montagnes escarpées, et se sert de son poids même pour lui faire faire des chutes qui la font remonter autant qu'elle est descendue. Mais l'homme, qui mène les eaux avec tant d'empire, est à son tour mené par elles. L'eau est une des plus grandes forces mouvantes que l'homme sache employer, pour suppléer à ce qui lui manque, dans les arts les plus nécessaires, par la petitesse et par la faiblesse de son corps.

Mais ces eaux qui, nonobstant leur fluidité, sont des masses si pesantes, ne laissent pas de s'élever au-dessus de nos têtes, et d'y demeurer longtemps suspendues. Voyez-vous ces nua-

ges qui volent comme sur les ailes des vents [1]? S'ils tombaient tout à coup par de grosses colonnes d'eau, rapides comme des torrents, ils submergeraient et détruiraient tout dans l'endroit de leur chute, et le reste des terres demeurerait aride. Quelle main les tient dans ces réservoirs suspendus, et ne leur permet de tomber que goutte à goutte, comme si on les distillait par un arrosoir? D'où vient qu'en certains pays chauds, où il ne pleut presque jamais, les rosées de la nuit sont si abondantes qu'elles suppléent au défaut de la pluie; et qu'en d'autres pays, tels que les bords du Nil et du Gange, l'inondation régulière des fleuves en certaines saisons pourvoit, à point nommé, aux besoins des peuples pour arroser les terres? Peut-on imaginer des mesures mieux prises pour rendre tous les pays fertiles?

Ainsi l'eau désaltère non-seulement les hommes, mais encore les campagnes arides; et celui qui nous a donné ce corps fluide l'a distribué avec soin sur la terre, comme les canaux d'un jardin. Les eaux tombent des hautes montagnes où leurs réservoirs sont placés; elles s'assemblent en gros ruisseaux dans les vallées : les rivières serpentent dans les vastes campagnes pour les mieux arroser; elles vont enfin se précipiter dans la mer, pour en faire le centre du commerce à toutes les nations. Cet Océan, qui semble mis au milieu des terres pour en faire une éternelle séparation, est au contraire le rendez-vous de tous les peuples, qui ne pourraient aller par terre d'un bout du monde à l'autre qu'avec des fatigues, des longueurs et des dangers incroyables. C'est par ce chemin sans traces, au travers des abîmes, que l'ancien monde donne la main au nouveau, et que le nouveau prête à l'ancien tant de commodités et de richesses.

Les eaux distribuées avec tant d'art font une circulation dans la terre, comme le sang circule dans le corps humain. Mais outre cette circulation perpétuelle de l'eau, il y a encore le flux et reflux de la mer. Ne cherchons point les causes de

[1] Super pennas ventorum. *Ps.*, CIII, 3.

Digitized by Google

cet effet si mystérieux. Ce qui est certain, c'est que la mer vous porte et vous reporte précisément aux mêmes lieux à certaines heures. Qui est-ce qui la fait se retirer, et puis revenir sur ses pas avec tant de régularité? Un peu plus ou un peu moins de mouvement dans cette masse fluide déconcerterait toute la nature : un peu plus de mouvement dans les eaux qui remontent inonderait des royaumes entiers. Qui est-ce qui a su prendre des mesures si justes dans des corps immenses? Qui est-ce qui a su éviter le trop et le trop peu? Quel doigt a marqué à la mer, sur son rivage, la borne immobile qu'elle doit respecter dans la suite de tous les siècles, en lui disant : Là vous viendrez briser l'orgueil de vos vagues [1] ?

Mais ces eaux si coulantes deviennent tout à coup, pendant l'hiver, dures comme des rochers : les sommets des hautes montagnes ont même en tout temps des glaces et des neiges, qui sont les sources des rivières, et qui, abreuvant les pâturages, les rendent plus fertiles. Ici les eaux sont douces pour désaltérer l'homme; là elles ont un sel qui assaisonne et rend incorruptibles nos aliments. Enfin, si je lève la tête, j'aperçois, dans les nuées qui volent au-dessus de nous, des espèces de mers suspendues pour tempérer l'air, pour arrêter les rayons enflammés du soleil, et pour arroser la terre quand elle est trop sèche. Quelle main a pu suspendre sur nos têtes ces grands réservoirs d'eaux? Quelle main prend soin de ne les laisser jamais tomber que par des pluies modérées?

Après avoir considéré les eaux, appliquons-nous à examiner d'autres masses encore plus étendues. Voyez-vous ce qu'on nomme l'air? c'est un corps si pur, si subtil et si transparent, que les rayons des astres situés dans une distance presque infinie de nous le percent tout entier sans peine, et en un seul instant, pour venir éclairer nos yeux. Un peu moins de subtilité dans ce corps fluide nous aurait dérobé le jour, ou ne nous aurait laissé tout au plus qu'une lumière sombre et confuse, comme quand l'air est plein de brouillards épais. Nous vivons plongés dans des abîmes d'air, comme les poissons

[1] *Job*, XXXVIII, II.

dans des abîmes d'eau. De même que l'eau, si elle se subtilisait, deviendrait une espèce d'air qui ferait mourir les poissons; l'air, de son côté, nous ôterait la respiration, s'il devenait plus épais et plus humide : alors nous nous noierions dans les flots de cet air épaissi, comme un animal terrestre se noie dans la mer. Qui est-ce qui a purifié avec tant de justesse cet air que nous respirons? S'il était plus épais, il nous suffoquerait; comme, s'il était plus subtil, il n'aurait pas cette douceur qui fait une nourriture continuelle du dedans de l'homme : nous éprouverions partout ce qu'on éprouve sur le sommet des montagnes les plus hautes, où la subtilité de l'air ne fournit rien d'assez humide et d'assez nourrissant pour les poumons.

Mais quelle puissance invisible excite et apaise si soudainement les tempêtes de ce grand corps fluide? Celles de la mer n'en sont que les suites. De quel trésor sont tirés les vents qui purifient l'air, qui attiédissent les saisons brûlantes, qui tempèrent la rigueur des hivers, et qui changent en un instant la face du ciel? Sur les ailes de ces vents volent les nuées d'un bout de l'horizon à l'autre. On sait que certains vents règnent en certaines mers dans des saisons précises : ils durent un temps réglé; et il leur en succède d'autres, comme tout exprès pour rendre les navigations commodes et régulières. pourvu que les hommes soient patients et aussi ponctuels que les vents, ils feront sans peine les plus longues navigations.

Voyez-vous ce feu qui paraît allumé dans les astres, et qui répand partout la lumière? Voyez-vous cette flamme que certaines montagnes vomissent, et que la terre nourrit de soufre dans ses entrailles? Ce même feu demeure paisiblement caché dans les veines des cailloux, et il y attend à éclater jusqu'à ce que le choc d'un autre corps l'excite, pour ébranler les villes et les montagnes. L'homme a su l'allumer et l'attacher à tous ses usages, pour plier les plus durs métaux, et pour nourrir avec du bois, jusque dans les climats les plus glacés, une flamme qui lui tienne lieu du soleil quand le soleil s'éloigne de lui. Cette flamme se glisse subtilement dans toutes les semences; elle est comme l'âme de tout ce qui vit; elle consume

tout ce qui est impur, et renouvelle ce qu'elle a purifié. Le feu prête sa force aux hommes trop faibles ; il enlève tout à coup les édifices et les rochers. Mais veut-on le borner à un usage plus modéré, il réchauffe l'homme, et il cuit ses aliments. Les anciens, admirant le feu, ont cru que c'était un trésor céleste que l'homme avait dérobé aux dieux.

Il est temps de lever nos yeux vers le ciel. Quelle puissance a construit au-dessus de nos têtes une si vaste et si superbe voûte? Quelle étonnante variété d'admirables objets! C'est pour nous donner un beau spectacle, qu'une main toute-puissante a mis devant nos yeux de si grands et de si éclatants objets. C'est pour nous faire admirer le ciel, dit Cicéron [1], que Dieu a fait l'homme autrement que le reste des animaux. Il est droit, et lève la tête, pour être occupé de ce qui est au-dessus de lui. Tantôt nous voyons un azur sombre, où les feux les plus purs étincellent : tantôt nous voyons dans un ciel tempéré les plus douces couleurs, avec des nuances que la peinture ne peut imiter : tantôt nous voyons des nuages de toutes les figures et de toutes les couleurs les plus vives, qui changent à chaque moment cette décoration par les plus beaux accidents de lumière.

La succession régulière des jours et des nuits, que fait-elle entendre? Le soleil ne manque jamais, depuis tant de siècles, à servir les hommes, qui ne peuvent se passer de lui. L'aurore, depuis des milliers d'années, n'a pas manqué une seule fois d'annoncer le jour : elle le commence à point nommé au moment et au lieu réglés. Le soleil, dit l'Écriture [2], sait où il doit se coucher chaque jour. Par-là il éclaire tour à tour les deux côtés du monde, et visite tous ceux auxquels il doit ses rayons. Le jour est le temps de la société et du travail : la nuit, enveloppant de ses ombres la terre, finit tour à tour toutes les fatigues, et adoucit toutes les peines : elle suspend, elle calme tout; elle répand le silence et le sommeil; en délassant les corps, elle renouvelle les esprits. Bientôt le jour

[1] *De Nat. Deor.*, lib. II, n° 56.
[2] Sol cognovit occasum suum. *Ps.* CIII, 19.

revient pour rappeler l'homme au travail, et pour ranimer toute la nature.

Mais outre ce cours si constant qui forme les jours et les nuits, le soleil nous en montre un autre par lequel il s'approche pendant six mois d'un pôle, et au bout de six mois revient avec la même diligence sur ses pas pour visiter l'autre. Ce bel ordre fait qu'un seul soleil suffit à toute la terre. S'il était plus grand, dans la même distance, il embraserait tout le monde; la terre s'en irait en poudre : si, dans la même distance, il était moins grand, la terre serait toute glacée et inhabitable : si, dans la même grandeur, il était plus voisin de nous, il nous enflammerait : si, dans la même grandeur, il était plus éloigné de nous, nous ne pourrions subsister dans le globe terrestre, faute de chaleur. Quel compas, dont le tour embrasse le ciel et la terre, a pris des mesures si justes? Cet astre ne fait pas moins de bien à la partie dont il s'éloigne pour la tempérer, qu'à celle dont il s'approche pour la favoriser de ses rayons. Ses regards bienfaisants fertilisent tout ce qu'il voit. Ce changement fait celui des saisons, dont la variété est si agréable. Le printemps fait taire les vents glacés, montre les fleurs et promet les fruits. L'été donne les riches moissons. L'automne répand les fruits promis par le printemps; et l'hiver, qui est une espèce de nuit où l'homme se délasse, ne concentre tous les trésors de la terre qu'afin que le printemps suivant les déploie avec toutes les grâces de la nouveauté. Ainsi la nature diversement parée donne tour à tour tant de beaux spectacles, qu'elle ne laisse jamais à l'homme le temps de se dégoûter de ce qu'il possède.

Mais comment est-ce que le cours du soleil peut être si régulier? Il paraît que cet astre n'est qu'un globe de flamme très-subtile, et par conséquent très-fluide. Qui est-ce qui tient cette flamme, si mobile et si impétueuse, dans les bornes précises d'un globe parfait? Quelle main conduit cette flamme dans un chemin si droit, sans qu'elle s'échappe jamais d'aucun côté? Cette flamme ne tient à rien, et il n'y a aucun corps qui pût ni la guider, ni la tenir assujettie. Elle consumerait

bientôt tout corps qui la tiendrait renfermée dans son enceinte. Où va-t-elle? Qui lui a appris à tourner sans cesse et si régulièrement dans des espaces où rien ne la gêne? Ne circule-t-elle pas autour de nous tout exprès pour nous servir? Que si cette flamme ne tourne pas, et si au contraire c'est nous qui tournons autour d'elle, je demande d'où vient qu'elle est si bien placée dans le centre de l'univers, pour être comme le foyer ou le cœur de toute la nature? Je demande d'où vient que ce globe, d'une matière si subtile, ne s'échappe jamais d'aucun côté dans ces espaces immenses qui l'environnent, et où tous les corps qui sont fluides semblent devoir céder à l'impétuosité de cette flamme? Enfin je demande d'où vient que le globe de la terre, qui est si dur, tourne si régulièrement autour de cet astre, dans les espaces où nul corps solide ne le tient assujetti, pour régler son cours? Qu'on cherche tant qu'on voudra, dans la physique, les raisons les plus ingénieuses pour expliquer ce fait : toutes ces raisons, supposé même qu'elles soient vraies, se tourneront en preuves de la Divinité. Plus le ressort qui conduit la machine de l'univers est juste, simple, constant, assuré, et fécond en effets utiles, plus il faut qu'une main très-puissante et très-industrieuse ait su choisir ce ressort, le plus parfait de tous.

Mais regardons encore une fois ces voûtes immenses, où brillent les astres, et qui couvrent nos têtes. Si ce sont des voûtes solides, qui en est l'architecte? Qui est-ce qui a attaché tant de grands corps lumineux à certains endroits de ces voûtes, de distance en distance? Qui est-ce qui fait tourner si régulièrement ces voûtes autour de nous? Si au contraire les cieux ne sont que des espaces immenses remplis de corps fluides, comme l'air qui nous environne, d'où vient que tant de corps solides y flottent sans s'enfoncer jamais, et sans se rapprocher jamais les uns des autres? Depuis tant de siècles que nous avons des observations astronomiques, on est encore à découvrir le moindre dérangement dans les cieux. Un corps fluide donne-t-il un arrangement si constant et si régu-

lier aux corps solides qui nagent circulairement dans son enceinte?

Mais que signifie cette multitude presque innombrable d'étoiles? La profusion avec laquelle la main de Dieu les a répandues sur son ouvrage fait voir qu'elles ne coûtent rien à sa puissance. Il en a semé les cieux, comme un prince magnifique répand l'argent à pleines mains, ou comme il met des pierreries sur un habit. Que quelqu'un dise, tant qu'il lui plaira, que ce sont autant de mondes semblables à la terre que nous habitons; je le suppose pour un moment. Combien doit être puissant et sage celui qui fait des mondes aussi innombrables que les grains de sable qui couvrent le rivage des mers, et qui conduit sans peine, pendant tant de siècles, tous ces mondes errants, comme un berger conduit un troupeau! Si au contraire ce sont seulement des flambeaux allumés pour luire à nos yeux dans ce petit globe qu'on nomme la terre, quelle puissance, que rien ne lasse, et à qui rien ne coûte! Quelle profusion, pour donner à l'homme, dans ce petit coin de l'univers, un spectacle si étonnant!

Mais parmi ces astres j'aperçois la lune, qui semble partager avec le soleil le soin de nous éclairer. Elle se montre à point nommé, avec toutes les étoiles, quand le soleil est obligé d'aller ramener le jour dans l'autre hémisphère. Ainsi la nuit même, malgré ses ténèbres, a une lumière, sombre à la vérité, mais douce et utile. Cette lumière est empruntée du soleil, quoique absent. Ainsi tout est ménagé dans l'univers avec un si bel art, qu'un globe voisin de la terre, et aussi ténébreux qu'elle par lui-même, sert néanmoins à lui renvoyer par réflexion les rayons qu'il reçoit du soleil; et que le soleil éclaire par la lune les peuples qui ne peuvent le voir, pendant qu'il doit en éclairer d'autres.

Le mouvement des astres, dira-t-on, est réglé par des lois immuables. Je suppose le fait; mais c'est ce fait même qui prouve ce que je veux établir. Qui est-ce qui a donné à toute la nature des lois tout ensemble si constantes et si salutaires, des lois si simples, qu'on est tenté de croire qu'elles s'établis-

sent d'elles-mêmes; et si fécondes en effets utiles, qu'on ne peut s'empêcher d'y reconnaître un art merveilleux? D'où nous vient la conduite de cette machine universelle, qui travaille sans cesse pour nous, sans que nous y pensions? A qui attribuerons-nous l'assemblage de tant de ressorts si profonds et si bien concertés, et de tant de corps grands et petits, visibles et invisibles, qui conspirent également pour nous servir? Le moindre atome de cette machine, qui viendrait à se déranger, démonterait toute la nature. Les ressorts d'une montre ne sont point liés avec tant d'industrie et de justesse. Quel est donc ce dessein si suivi, si beau, si bienfaisant? La nécessité de ces lois, loin de m'empêcher d'en chercher l'auteur, ne fait qu'augmenter ma curiosité et mon admiration. Il fallait qu'une main également industrieuse et puissante mît dans son ouvrage un ordre également simple et fécond; constant et utile. Je ne crains donc pas de dire, avec l'Écriture, que chaque étoile se hâte d'aller où le Seigneur l'envoie; et que, quand il parle, elles répondent avec tremblement : Nous voici : *Adsumus* [1].

Mais tournons nos regards vers les animaux, encore plus dignes d'admiration que les cieux et les astres. Il y en a des espèces innombrables. Les uns n'ont que deux pieds, d'autres en ont quatre, d'autres en ont un très-grand nombre. Les uns marchent, les autres rampent, d'autres volent, d'autres nagent, d'autres volent, marchent et nagent tout ensemble. Les ailes des oiseaux et les nageoires des poissons sont des rames qui fendent la vague de l'air ou de l'eau, et qui conduisent le corps flottant de l'oiseau ou du poisson, dont la structure est semblable à celle d'un navire. Mais les ailes des oiseaux ont des plumes avec un duvet qui s'enfle à l'air, et qui s'appesantirait dans les eaux : au contraire, les nageoires des poissons ont des pointes dures et sèches, qui fendent l'eau sans en être imbibées, et qui ne s'appesantissent point quand on les mouille. Certains oiseaux qui nagent, comme les cygnes, élèvent en haut leurs ailes et tout leur plumage,

[1] *Baruch.*, III, 35.

de peur de le mouiller, et afin qu'il leur serve comme de voile. Ils ont l'art de tourner ce plumage du côté du vent, et d'aller, comme les vaisseaux, à la bouline, quand le vent ne leur est pas favorable. Les oiseaux aquatiques, tels que les canards, ont aux pattes de grandes peaux qui s'étendent, et qui font des raquettes à leurs pieds, pour les empêcher d'enfoncer dans les bords marécageux des rivières.

Parmi ces animaux, les bêtes féroces, telles que les lions, sont celles qui ont les muscles les plus gros aux épaules, aux cuisses et aux jambes : aussi ces animaux sont-ils souples, agiles, nerveux, et prompts à s'élancer. Les os de leurs mâchoires sont prodigieux, à proportion du reste de leur corps. Ils ont des dents et des griffes, qui leur servent d'armes terribles pour déchirer et pour dévorer les autres animaux.

Par la même raison, les oiseaux de proie, comme les aigles, ont un bec et des ongles qui percent tout. Les muscles de leurs ailes sont d'une extrême grandeur, et d'une chair très-dure, afin que leurs ailes aient un mouvement plus fort et plus rapide. Aussi ces animaux, quoique assez pesants, s'élèvent-ils sans peine jusque dans les nues, d'où ils s'élancent comme la foudre sur toute proie qui peut les nourrir.

D'autres animaux ont des cornes : leur plus grande force est dans les reins et dans le cou. D'autres ne peuvent que ruer. Chaque espèce a ses armes offensives ou défensives. Leurs chasses sont des espèces de guerres qu'ils font les uns contre les autres, pour les besoins de la vie.

Ils ont aussi leurs règles et leur police. L'un porte, comme la tortue, sa maison dans laquelle il est né; l'autre bâtit la sienne, comme l'oiseau, sur les plus hautes branches des arbres, pour préserver ses petits de l'insulte des animaux qui ne sont point ailés. Il pose même son nid dans les feuillages les plus épais, pour le cacher à ses ennemis. Un autre, comme le castor, va bâtir jusqu'au fond des eaux d'un étang l'asile qu'il se prépare, et sait élever des digues pour le rendre inaccessible par l'inondation. Un autre, comme la taupe, naît avec un museau si pointu et si aiguisé, qu'il perce en un

moment le terrain le plus dur, pour se faire une retraite souterraine. Le renard sait creuser un terrier avec deux issues, pour n'être point surpris, et pour éluder les piéges du chasseur.

Les animaux reptiles sont d'une autre fabrique. Ils se plient, ils se replient; par les évolutions de leurs muscles, ils gravissent, ils embrassent, ils serrent, ils accrochent les corps qu'ils rencontrent; ils se glissent subtilement partout. Leurs organes sont presque indépendants les uns des autres : aussi vivent-ils encore après qu'on les a coupés.

Les oiseaux, dit Cicéron [1], qui ont les jambes longues, ont aussi le cou long à proportion, pour pouvoir abaisser leur bec jusqu'à terre, et y prendre leurs aliments. Le chameau est de même. L'éléphant, dont le cou serait trop pesant par sa grosseur, s'il était aussi long que celui du chameau, a été pourvu d'une trompe, qui est un tissu de nerfs et de muscles, qu'il allonge, qu'il retire, qu'il replie en tous sens, pour saisir les corps, pour les enlever et pour les repousser : aussi les Latins ont-ils appelé cette trompe une main.

Certains animaux paraissent faits pour l'homme. Le chien est né pour le caresser, pour se dresser comme il lui plaît, pour lui donner une image agréable de société, d'amitié, de fidélité et de tendresse, pour garder tout ce qu'on lui confie, pour prendre à la course beaucoup d'autres bêtes avec ardeur, et pour les laisser ensuite à l'homme, sans en rien retenir. Le cheval et les autres animaux semblables se trouvent sous la main de l'homme, pour le soulager dans son travail, et pour se charger de mille fardeaux. Ils sont nés pour porter, pour marcher, pour soulager l'homme dans sa faiblesse, et pour obéir à tous ses mouvements. Les bœufs ont la force et la patience en partage, pour traîner la charrue et pour labourer. Les vaches donnent des ruisseaux de lait. Les moutons ont, dans leur toison, un superflu qui n'est pas pour eux, et qui se renouvelle pour inviter l'homme à les tondre toutes les années. Les chèvres même fournissent un crin long,

[1] *De Nat. Deor.*, lib. II, n° 47.

qui leur est inutile, et dont l'homme fait des étoffes pour se couvrir. Les peaux des animaux fournissent à l'homme les plus belles fourrures dans les pays les plus éloignés du soleil. Ainsi l'auteur de la nature a vêtu ces bêtes selon leur besoin : et leurs dépouilles servent encore ensuite d'habits aux hommes, pour les réchauffer dans ces climats glacés.

Les animaux qui n'ont presque point de poil ont une peau très-épaisse et très-dure comme des écailles : d'autres ont des écailles mêmes, qui se couvrent les unes les autres comme les tuiles d'un toit, et qui s'entr'ouvrent ou se resserrent, suivant qu'il convient à l'animal de se dilater ou de se resserrer. Ces peaux et ces écailles servent aux besoins des hommes.

Ainsi, dans la nature, non-seulement les plantes, mais encore les animaux, sont faits pour notre usage. Les bêtes farouches même s'apprivoisent, ou du moins craignent l'homme. Si tous les pays étaient peuplés et policés comme ils devraient l'être, il n'y en aurait point où les bêtes attaquassent les hommes; on ne trouverait plus d'animaux féroces que dans les forêts reculées ; et on les réserverait pour exercer la hardiesse, la force et l'adresse du genre humain, par un jeu qui représenterait la guerre, sans qu'on eût jamais besoin de guerre véritable entre les nations.

Mais observez que les animaux nuisibles à l'homme sont les moins féconds, et que les plus utiles sont ceux qui se multiplient davantage. On tue incomparablement plus de bœufs et de moutons qu'on ne tue d'ours et de loups : il y a néanmoins incomparablement moins d'ours et de loups que de bœufs et de moutons sur la terre. Remarquez encore, avec Cicéron, que les femelles de chaque espèce ont des mamelles dont le nombre est proportionné à celui des petits qu'elles portent ordinairement. Plus elles portent de petits, plus la nature leur a fourni de sources de lait pour les allaiter.

Pendant que les moutons font croître leur laine pour nous, les vers à soie nous filent, à l'envi, de riches étoffes, et se consument pour nous les donner. Ils se font de leurs coques une espèce de tombeau, où ils se renferment dans leur propre

ouvrage; et ils renaissent sous une figure étrangère, pour se perpétuer.

D'un autre côté, les abeilles vont recueillir avec soin le suc des fleurs odoriférantes pour en composer leur miel, et elles le rangent avec un ordre qui nous peut servir de modèle. Beaucoup d'insectes se transforment, tantôt en mouches, et tantôt en vers. Si on les trouve inutiles, on doit considérer que ce qui fait partie du grand spectacle de la nature, et qui contribue à sa variété, n'est point sans usage pour les hommes tranquilles et attentifs.

Qu'y a-t-il de plus beau et de plus magnifique que ce grand nombre de républiques d'animaux si bien policées, et dont chaque espèce est d'une construction différente des autres? Tout montre combien la façon de l'ouvrier surpasse la vile matière qu'il a mise en œuvre : tout m'étonne, jusqu'aux moindres moucherons. Si on les trouve incommodes, on doit remarquer que l'homme a besoin de quelques peines mêlées avec ses commodités. Il s'amollirait et il s'oublierait lui-même, s'il n'avait rien qui modérât ses plaisirs, et qui exerçât sa patience.

Considérons maintenant les merveilles qui éclatent également dans les plus grands corps et dans les plus petits. D'un côté je vois le soleil, tant de milliers de fois plus grand que la terre; je le vois qui circule dans des espaces en comparaison desquels il n'est lui-même qu'un atome brillant. Je vois d'autres astres, peut-être encore plus grands que lui, qui roulent dans d'autres espaces encore plus éloignés de nous. Au delà de tous ces espaces, qui échappent déjà à toute mesure, j'aperçois encore confusément d'autres astres qu'on ne peut plus compter ni distinguer. La terre où je suis n'est qu'un point, par proportion à ce tout où l'on ne trouve jamais aucune borne. Ce tout est si bien arrangé, qu'on n'y pourrait déplacer un seul atome sans déconcerter toute cette immense machine; et elle se meut avec un si bel ordre, que ce mouvement même en perpétue la variété et la perfection. Il faut qu'une main à qui rien ne coûte ne se lasse point de con-

duire cet ouvrage depuis tant de siècles, et que ses doigts se jouent de l'univers, pour parler comme l'Écriture[1].

D'un autre côté, l'ouvrage n'est pas moins admirable en petit qu'en grand. Je ne trouve pas moins en petit une espèce d'infini qui m'étonne et qui me surmonte. Trouver dans un ciron, comme dans un éléphant ou dans une baleine, des membres parfaitement organisés; y trouver une tête, un corps, des jambes, des pieds formés comme ceux des plus grands animaux! Il y a, dans chaque partie de ces atomes vivants, des muscles, des nerfs, des veines, des artères, du sang; dans ce sang, des esprits, des parties rameuses et des humeurs; dans ces humeurs, des gouttes composées elles-mêmes de diverses parties, sans qu'on puisse jamais s'arrêter dans cette composition infinie d'un tout si fini.

Le microscope nous découvre, dans chaque objet connu, mille objets qui ont échappé à notre connaissance. Combien y a-t-il, en chaque objet découvert par le microscope, d'autres objets que le microscope lui-même ne peut découvrir! Que ne verrions-nous pas si nous pouvions subtiliser toujours de plus en plus les instruments qui viennent au secours de notre vue, trop faible et trop grossière? Mais suppléons par l'imagination à ce qui nous manque du côté des yeux; et que notre imagination elle-même soit une espèce de microscope qui nous représente en chaque atome mille mondes nouveaux et invisibles. Elle ne pourra pas nous figurer sans cesse de nouvelles découvertes dans les petits corps : elle se lassera; il faudra qu'elle s'arrête, qu'elle succombe, et qu'elle laisse enfin dans le plus petit organe d'un ciron mille merveilles inconnues.

Renfermons-nous dans la machine de l'animal : elle a trois choses qui ne peuvent être trop admirées : 1° elle a en elle-même de quoi se défendre contre ceux qui l'attaquent pour la détruire; 2° elle a de quoi se renouveler par la nourriture; 3° elle a de quoi perpétuer son espèce par la génération. Examinons un peu ces trois choses.

1° Les animaux ont ce qu'on nomme un instinct, pour

[1] Ludens in orbe terrarum. *Prov.*, VIII, 31.

s'approcher des objets utiles et pour fuir ceux qui peuvent leur nuire. Ne cherchons point en quoi consiste cet instinct ; contentons-nous du simple fait, sans raisonner. Le petit agneau sent de loin sa mère, et court au-devant d'elle. Le mouton est saisi d'horreur aux approches du loup, et s'enfuit avant que d'avoir pu le discerner. Le chien de chasse est presque infaillible pour découvrir par la seule odeur le chemin du cerf. Il y a dans chaque animal un ressort impétueux qui rassemble tout à coup les esprits, qui tend tous les nerfs, qui rend toutes les jointures plus souples, qui augmente d'une manière incroyable, dans les périls soudains, la force, l'agilité, la vitesse et les ruses, pour fuir l'objet qui le menace de sa perte. Il n'est pas question ici de savoir si les bêtes ont de la connaissance : je ne prétends entrer en aucune question de philosophie. Les mouvements dont je parle sont entièrement indélibérés, même dans la machine de l'homme. Si un homme qui danse sur la corde raisonnait sur les règles de l'équilibre, son raisonnement lui ferait perdre l'équilibre qu'il garde merveilleusement sans raisonner, et sa raison ne lui servirait qu'à tomber par terre. Il en est de même des bêtes. Dites, si vous voulez, qu'elles raisonnent comme les hommes : en le disant, vous n'affaiblissez en rien ma preuve. Leur raisonnement ne peut jamais servir à expliquer les mouvements que nous admirons le plus en elles. Dira-t-on qu'elles savent les plus fines règles de la mécanique, qu'elles observent avec une justesse si parfaite quand il est question de courir, de sauter, de nager, de se cacher, de se replier, de dérober leur piste aux chiens, ou de se servir de la partie la plus forte de leur corps pour se défendre ? Dira-t-on qu'elles savent naturellement les mathématiques, que les hommes ignorent ? Osera-t-on dire qu'elles font avec délibération et avec science tous ces mouvements si impétueux et si justes, que les hommes mêmes font sans étude et sans y penser ? Leur donnera-t-on de la raison dans ces mouvements mêmes, où il est certain que l'homme n'en a pas ?

C'est l'instinct, dira-t-on, qui conduit les bêtes. Je le veux ;

c'est en effet un instinct; mais cet instinct est une sagacité et une dextérité admirables, non dans la bête, qui ne raisonne ni ne peut avoir alors le loisir de raisonner, mais dans la sagesse supérieure qui la conduit. Cet instinct ou cette sagesse qui pense et veille pour la bête, dans les choses indélibérées où elle ne pourrait ni veiller ni penser, quand même elle serait aussi raisonnable que nous, ne peut être que la sagesse de l'ouvrier qui a fait cette machine. Qu'on ne parle donc plus d'instinct ni de nature : ces noms ne sont que de beaux noms dans la bouche de ceux qui les prononcent. Il y a, dans ce qu'ils appellent nature et instinct, un art et une industrie supérieure, dont l'invention humaine n'est que l'ombre. Ce qui est indubitable, c'est qu'il y a, dans les bêtes, un nombre prodigieux de mouvements entièrement indélibérés, qui sont exécutés selon les plus fines règles de la mécanique. C'est la machine seule qui suit ces règles. Voilà le fait indépendant de toute philosophie; et le fait seul décide.

Que penserait-on d'une montre qui fuirait à propos, qui se replierait, se défendrait, et échapperait, pour se conserver, quand on voudrait la rompre? N'admirerait-on pas l'art de l'ouvrier? Croirait-on que les ressorts de cette montre se seraient formés, proportionnés, arrangés et unis par un pur hasard? Croirait-on avoir expliqué nettement ces opérations si industrieuses, en parlant de l'instinct et de la nature de cette montre, qui marquerait précisément les heures à son maître, et échapperait à ceux qui voudraient briser ses ressorts?

2° Qu'y a-t-il de plus beau qu'une machine qui se répare et se renouvelle sans cesse elle-même? L'animal, borné dans ses forces, s'épuise bientôt par le travail; mais plus il travaille, plus il se sent pressé de se dédommager de son travail par une abondante nourriture. Les aliments lui rendent chaque jour la force qu'il a perdue. Il met au dedans de son corps une substance étrangère, qui devient la sienne par une espèce de métamorphose. D'abord elle est broyée, et se change en une espèce de liqueur; puis elle se purifie, comme si on la passait par un tamis pour en séparer tout ce qui est trop grossier;

ensuite elle parvient au centre ou foyer des esprits, où elle se subtilise et devient du sang : enfin elle coule et s'insinue par des rameaux innombrables, pour arroser tous les membres ; elle se filtre dans les chairs ; elle devient chair elle-même ; et tant d'aliments, de figures et de couleurs si différentes, ne sont plus qu'une même chair. L'aliment, qui était un corps inanimé, entretient la vie de l'animal, et devient l'animal même.

Les parties qui le composaient autrefois se sont exhalées par une insensible et continuelle transpiration. Ce qui était, il y a quatre ans, un tel cheval, n'est plus que de l'air ou du fumier. Ce qui était alors du foin et de l'avoine est devenu ce même cheval si fier et si vigoureux : du moins il passe pour le même cheval, malgré ce changement insensible de sa substance.

A la nourriture se joint le sommeil. L'animal interrompt non-seulement tous les mouvements extérieurs, mais encore toutes les principales opérations du dedans qui pourraient agiter et dissiper trop les esprits. Il ne lui reste que la respiration et la digestion : c'est-à-dire que tout mouvement qui userait ses forces est suspendu, et que tout mouvement propre à les renouveler s'exerce seul et librement. Ce repos, qui est une espèce d'enchantement, revient toutes les nuits, pendant que les ténèbres empêchent le travail. Qui est-ce qui a inventé cette suspension? qui est-ce qui a si bien choisi les opérations qui doivent continuer ; et qui est-ce qui a exclu, avec un si juste discernement, toutes celles qui ont besoin d'être interrompues? Le lendemain, toutes les fatigues passées sont comme anéanties. L'animal travaille comme s'il n'avait jamais travaillé ; et il a une vivacité qui l'invite à un travail nouveau. Par ce renouvellement, les nerfs sont toujours pleins d'esprits, les chairs sont souples, la peau demeure entière, quoiqu'elle dût, ce semble, s'user. Le corps vivant de l'animal use bientôt les corps inanimés, même les plus solides, qui sont autour de lui ; et il ne s'use point. La peau d'un cheval use plusieurs selles. La chair d'un enfant, quoique si tendre et si délicate,

use beaucoup d'habits, pendant qu'elle se fortifie tous les jours. Si ce renouvellement était parfait, ce serait l'immortalité et le don d'une jeunesse éternelle. Mais comme ce renouvellement n'est qu'imparfait, l'animal perd insensiblement ses forces et vieillit, parce que tout ce qui est créé doit porter la marque du néant d'où il est sorti, et avoir une fin.

3° Qu'y a-t-il de plus admirable que la multiplication des animaux? Regardez les individus; nul animal n'est immortel : tout vieillit, tout passe, tout disparaît, tout est anéanti. Regardez les espèces; tout subsiste, tout est permanent et immuable dans une vicissitude continuelle. Depuis qu'il y a sur la terre des hommes soigneux de conserver la mémoire des faits, on n'a vu ni lion, ni tigre, ni sanglier, ni ours se former par hasard dans les antres ou dans les forêts. On ne voit point aussi de productions fortuites de chiens ou de chats; les bœufs et les moutons ne naissent jamais d'eux-mêmes, dans les étables et dans les pâturages. Chacun de ces animaux doit sa naissance à un certain mâle et à une certaine femelle de son espèce. Toutes ces différentes espèces se conservent à peu près de même dans tous les siècles. On ne voit point que depuis trois mille ans aucune soit périe; on ne voit point aussi qu'aucune se multiplie avec un excès incommode pour les autres. Si les espèces des ours, des lions et des tigres se multipliaient à un certain point, ils détruiraient les espèces des cerfs, des daims, des moutons, des chèvres et des bœufs; ils prévaudraient même sur le genre humain, et dépeupleraient la terre. Qui est-ce qui tient la mesure si juste pour n'éteindre jamais ces espèces, et pour ne les laisser jamais trop multiplier?

Mais enfin, cette propagation continuelle de chaque espèce est une merveille à laquelle nous sommes trop accoutumés. Que penserait-on d'un horloger, s'il savait faire des montres qui d'elles-mêmes en produisissent d'autres à l'infini, en sorte que deux premières montres fussent suffisantes pour multiplier et perpétuer l'espèce sur toute la terre? Que dirait-on d'un architecte, s'il avait l'art de faire des maisons qui en fissent d'autres, pour renouveler l'habitation des hommes, avant

qu'elles fussent prêtes à tomber en ruine? Voilà ce qu'on voit parmi les animaux. Ils ne sont, si vous le voulez, que de pures machines comme les montres; mais enfin l'auteur de ces machines a mis en elles de quoi se reproduire à l'infini par l'assemblage des deux sexes. Dites, tant qu'il vous plaira, que cette génération d'animaux se fait par des moules, ou par une configuration expresse de chaque individu. Lequel des deux qu'il vous plaise de dire, vous n'épargnez rien, et l'art de l'ouvrier n'en éclate pas moins. Si vous supposez qu'à chaque génération l'individu reçoit, sans aucun moule, une configuration faite exprès, je demande qui est-ce qui conduit la configuration d'une machine si composée, et où éclate une si grande industrie. Si au contraire, pour n'y reconnaître aucun art, vous supposez que les moules déterminent tout, je remonte à ces moules mêmes. Qui est-ce qui les a préparés? Ils sont encore bien plus étonnants que les machines qu'on en veut faire éclore.

Quoi! on s'imagine des moules dans les animaux qui vivaient il y a quatre mille ans, et on assurera qu'ils étaient tellement renfermés les uns dans les autres à l'infini, qu'il y en a eu pour toutes les générations de ces quatre mille années, et qu'il y en a encore de préparés pour la formation de tous les animaux qui continueront l'espèce dans la suite de tous les siècles? Ces moules, qui ont toute la forme de l'animal, ont déjà, comme je viens de le remarquer, par leur configuration, autant de difficulté à être expliqués que les animaux mêmes : mais ils ont d'ailleurs des merveilles bien plus inexplicables. Au moins la configuration de chaque animal, en particulier, ne demande-t-elle qu'autant d'art et de puissance qu'il en faut pour exécuter tous les ressorts qui composent cette machine. Mais qu'on suppose les moules : 1° Il faut dire que chaque moule contient en petit, avec une délicatesse inconcevable, tous les ressorts de la machine même : or, il y a plus d'industrie à faire un ouvrage si composé en si petit volume, qu'à le faire plus en grand. 2° Il faut dire que chaque moule, qui est un individu préparé pour une première géné-

ration, renferme distinctement, au dedans de soi, d'autres moules contenus les uns dans les autres à l'infini, pour toutes les générations possibles dans la suite de tous les siècles. Qu'y a-t-il de plus industrieux et de plus étonnant, en matière d'art, que cette préparation d'un nombre infini d'individus, tous formés par avance dans un seul, dont ils doivent éclore? Les moules ne servent donc de rien pour expliquer les générations d'animaux, sans avoir besoin d'y reconnaître aucun art : au contraire, les moules montreraient un plus grand artifice et une plus étonnante composition.

Ce qu'il y a de manifeste et d'incontestable, indépendamment de tous les divers systèmes des philosophes, c'est que le concours fortuit des atomes ne produit jamais sans génération, en aucun endroit de la terre, ni lions, ni tigres, ni ours, ni éléphants, ni cerfs, ni bœufs, ni moutons, ni chats, ni chiens, ni chevaux : ils ne sont jamais produits que par l'accouplement de leurs semblables. Les deux animaux qui en produisent un troisième ne sont point les véritables auteurs de l'art qui éclate dans la composition de l'animal engendré par eux. Loin d'avoir l'industrie de l'exécuter, ils ne savent pas même comment est composé l'ouvrage qui résulte de leur génération; ils n'en connaissent aucun ressort particulier : ils n'ont été que des instruments aveugles et involontaires, appliqués à l'exécution d'un art merveilleux qui leur est absolument étranger et inconnu. D'où vient-il, cet art si merveilleux qui n'est point le leur? Quelle puissance et quelle industrie sait employer, pour des ouvrages d'un dessin si ingénieux, des instruments si incapables de savoir ce qu'ils font, ni d'en avoir aucune vue? Il est inutile de supposer que les bêtes ont de la connaissance. Donnez-leur-en tant qu'il vous plaira dans les autres choses, du moins il faut avouer qu'elles n'ont, dans la génération, aucune part à l'industrie qui éclate dans la composition des animaux qu'elles produisent.

Allons même plus loin, et supposons tout ce qu'on raconte de plus étonnant de l'industrie des animaux. Admirons, tant qu'on le voudra, la certitude avec laquelle un chien s'élance

dans le troisième chemin, dès qu'il a senti que la bête qu'il poursuit n'a laissé aucune odeur dans les deux premiers. Admirons la biche qui jette, dit-on, loin d'elle son petit faon dans quelque lieu caché, afin que les chiens ne puissent le découvrir par la senteur de sa piste. Admirons jusqu'à l'araignée, qui tend, par ses filets, des piéges subtils aux moucherons pour les enlacer et pour les surprendre avant qu'ils puissent se débarrasser. Admirons encore, s'il le faut, le héron, qui met, dit-on, sa tête sous son aile pour cacher dans ses plumes son bec, dont il veut percer l'estomac de l'oiseau de proie qui fond sur lui. Supposons tous ces faits merveilleux : la nature entière est pleine de ces prodiges. Mais qu'en faut-il conclure sérieusement? Si on n'y prend bien garde, ils prouveront trop. Dirons-nous que les bêtes ont plus de raison que nous? Leur instinct a sans doute plus de certitude que nos conjectures. Elles n'ont étudié ni dialectique, ni géométrie, ni mécanique; elles n'ont aucune méthode, aucune science, ni aucune culture : ce qu'elles font, elles le font sans l'avoir étudié ni préparé; elles le font tout d'un coup, et sans tenir conseil. Nous nous trompons à toute heure, après avoir bien raisonné ensemble : pour elles, sans raisonner, elles exécutent, à toute heure, ce qui paraît demander le plus de choix et de justesse; leur instinct est infaillible en beaucoup de choses.

Mais ce nom d'instinct n'est qu'un beau nom vide de sens : car que peut-on entendre par un instinct plus juste, plus précis et plus sûr que la raison même, sinon une raison plus parfaite? Il faut donc trouver une merveilleuse raison ou dans l'ouvrage, ou dans l'ouvrier, ou dans la machine, ou dans celui qui l'a composée. Par exemple, quand je vois, dans une montre, une justesse sur les heures qui surpasse toutes mes connaissances, je conclus que si la montre ne raisonne pas, il faut qu'elle ait été formée par un ouvrier qui raisonnait en ce genre plus juste que moi. Tout de même, quand je vois des bêtes qui font, à toute heure, des choses où il paraît une industrie plus sûre que la mienne, j'en conclus aussitôt que cette industrie si merveilleuse doit être nécessairement ou dans la

machine, ou dans l'inventeur qui l'a fabriquée. Est-elle dans l'animal même? Quelle apparence y a-t-il qu'il soit si savant et si infaillible en certaines choses? Si cette industrie n'est pas en lui, il faut qu'elle soit dans l'ouvrier qui a fait cet ouvrage, comme tout l'art de la montre est dans la tête de l'horloger.

Ne me répondez point que l'instinct des bêtes est fautif en certaines choses. Il n'est pas étonnant que les bêtes ne soient pas infaillibles en tout, mais il est étonnant qu'elles le soient en beaucoup de choses. Si elles l'étaient en tout, elles auraient une raison infiniment parfaite; elles seraient des divinités. Il ne peut y avoir, dans les ouvrages d'une puissance infinie, qu'une perfection finie; autrement Dieu ferait des créatures semblables à lui, ce qui est impossible. Il ne peut donc mettre de la perfection, et par conséquent de la raison, dans ses ouvrages, qu'avec quelque borne. La borne n'est donc pas une preuve que l'ouvrage soit sans ordre et sans raison. De ce que je me trompe quelquefois, il ne s'ensuit pas que je ne sois point raisonnable, et que tout se fasse en moi par un pur hasard; il s'ensuit seulement que ma raison est bornée et imparfaite. Tout de même, de ce qu'une bête n'est pas infaillible en tout par son instinct, quoiqu'elle le soit en beaucoup de choses, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait aucune raison dans cette machine; il s'ensuit seulement que cette machine n'a point une raison sans bornes. Mais enfin le fait est constant, savoir, qu'il y a, dans les opérations de cette machine, une conduite réglée, un art merveilleux, une industrie qui va jusqu'à l'infaillibilité dans certaines choses. A qui la donnerons-nous cette industrie infaillible, à l'ouvrage, ou à son ouvrier?

Si vous dites que les bêtes ont des âmes différentes de leurs machines, je vous demanderai aussitôt : De quelle nature sont ces âmes entièrement différentes des corps, et attachées à eux? Qui est-ce qui a su les attacher à des natures si différentes? Qui est-ce qui a eu un empire si absolu sur des natures si diverses, pour les mettre dans une société si intime, si régulière, si constante, et où la correspondance est si prompte?

Si, au contraire, vous voulez que la même matière puisse

tantôt penser, et tantôt ne penser pas, suivant les divers arrangements et configurations de parties qu'on peut lui donner, je ne vous dirai point ici que la matière ne peut penser, et qu'on ne saurait concevoir que les parties d'une pierre puissent jamais, sans y rien ajouter, se connaître elles-mêmes, quelque degré de mouvement et quelque figure que vous leur donniez : maintenant je me borne à vous demander en quoi consistent cet arrangement et cette configuration précise des parties que vous alléguez. Il faut, selon vous, qu'il y ait un certain degré de mouvement où la matière ne raisonne pas encore, et puis un autre à peu près semblable où elle commence tout-à-coup à raisonner et à se connaître. Qui est-ce qui a su choisir ce degré précis de mouvement. Qui est-ce qui a découvert la ligne selon laquelle les parties doivent se mouvoir ? Qui est-ce qui a pris les mesures pour trouver au juste la grandeur et la figure que chaque partie a besoin d'avoir, pour garder toutes les proportions entre elles dans ce tout? Qui est-ce qui a réglé la figure extérieure par laquelle tous ces corps doivent être bornés? En un mot, qui est-ce qui a trouvé toutes les combinaisons dans lesquelles la matière pense, et dont la moindre ne pourrait être retranchée sans que la matière cessât aussitôt de penser? Si vous dites que c'est le hasard, je réponds que vous faites le hasard raisonnable jusqu'au point d'être la source de la raison même. Étrange prévention, de ne vouloir pas reconnaître une cause très-intelligente, et d'aimer mieux dire que la plus pure raison n'est qu'un effet de la plus aveugle de toutes les causes dans un sujet tel que la matière, qui lui-même est incapable de connaissance! En vérité, il n'y a rien qu'il ne vaille mieux admettre, que de dire des choses si insoutenables.

La philosophie des anciens, quoique très-imparfaite, avait néanmoins entrevu cet inconvénient; aussi voulait-elle que l'esprit divin, répandu dans tout l'univers, fût une sagesse supérieure qui agît sans cesse dans toute la nature, et surtout dans les animaux, comme les âmes agissent dans les corps, et que cette impression coutinuelle de l'esprit divin, que le vulgaire nomme instinct, sans entendre le vrai sens de ce ter-

me, fût la vie de tout ce qui vit. Ils ajoutaient que ces étincelles de l'esprit divin étaient le principe de toutes les générations; que les animaux les recevaient dans leur conception et à leur naissance, et qu'au moment de leur mort, ces particules divines se détachaient de toute la matière terrestre, pour s'envoler au ciel, où elles roulaient au nombre des astres. C'est cette philosophie, tout ensemble si magnifique et si fabuleuse, que Virgile exprime avec tant de grâce par ces vers sur les abeilles, où il dit que toutes les merveilles qu'on y admire ont fait dire à plusieurs qu'elles étaient animées par un souffle divin et par une portion de la Divinité; dans la persuasion où ils étaient que Dieu remplit la terre, la mer et le ciel; que c'est de là que les bêtes, les troupeaux et les hommes reçoivent la vie en naissant; et que c'est là que toutes choses rentrent et retournent lorsqu'elles viennent à se détruire, parce que les âmes, qui sont le principe de la vie, loin d'être anéanties par la mort, s'envolent au nombre des astres, et vont établir leur demeure dans le ciel :

Esse apibus partem divinæ mentis, et haustus
Ætherios, dixere: deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, cœlumque profundum:
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas:
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
Omnia; nec morti esse locum, sed viva volare
Sideris in numerum, atque alto succedere cœlo.

VIRG., *Georg.*, lib. IV.

Cette sagesse divine, qui meut toutes les parties connues du monde, avait tellement frappé les stoïciens, et avant eux Platon, qu'ils croyaient que le monde entier était un animal; mais un animal raisonnable, philosophe, sage, enfin le Dieu suprême. Cette philosophie réduisait la multitude des dieux à un seul; et ce seul dieu à la nature, qui était éternelle, infaillible, intelligente, toute-puissante et divine. Ainsi les philosophes, à force de s'éloigner des poëtes, retombaient dans toutes les imaginations poétiques. Ils donnaient, comme les auteurs des fables, une vie, une intelligence, un art, un dessein, à toutes les parties de l'univers qui paraissent le plus

inanimées. Sans doute ils avaient bien senti l'art qui est dans la nature, et ils ne se trompaient qu'en attribuant à l'ouvrage l'industrie de l'ouvrier.

Ne nous arrêtons pas davantage aux animaux inférieurs à l'homme : il est temps d'étudier le fond de l'homme même, pour découvrir en lui celui dont on dit qu'il est l'image. Je ne connais dans toute la nature que deux sortes d'êtres : ceux qui ont de la connaissance, et ceux qui n'en ont pas. L'homme rassemble en lui ces deux manières d'être : il a un corps comme les êtres corporels les plus inanimés ; il a un esprit, c'est-à-dire une pensée par laquelle il se connaît, et aperçoit ce qui est autour de lui. S'il est vrai qu'il y ait un premier être qui ait tiré tous les autres du néant, l'homme est véritablement son image, car il rassemble comme lui, dans sa nature, tout ce qu'il y a de perfection réelle dans ces deux diverses manières d'être : mais l'image n'est qu'une image ; elle ne peut être qu'une ombre du véritable être parfait.

Commençons l'étude de l'homme par la considération de son corps. Je ne sais, disait une mère à ses enfants, dans l'Écriture sainte [1], comment vous vous êtes formés dans mon sein. En effet, ce n'est point la sagesse des parents qui forme un ouvrage si composé et si régulier ; ils n'ont aucune part à cette industrie. Laissons-les donc, et remontons plus haut.

Ce corps est pétri de boue ; mais admirons la main qui l'a façonné. Le sceau de l'ouvrier est empreint sur son ouvrage ; il semble avoir pris plaisir à faire un chef-d'œuvre avec une matière si vile. Jetons les yeux sur ce corps, où les os soutiennent les chairs qui les enveloppent : les nerfs qui y sont tendus en font toute la force ; et les muscles, ou les nerfs s'entrelacent, en s'enflant ou en s'allongeant, font les mouvements les plus justes et les plus réguliers. Les os sont brisés de distance en distance ; ils ont des jointures où ils s'emboîtent les uns dans les autres, et ils sont liés par des nerfs et par des tendons. Cicéron admire avec raison le bel artifice qui lie ces os [2].

[1] *II Machab.*, VII, 22.
[2] *De Nat. Deor.*, lib. II, n° 58.

Qu'y a-t-il de plus souple pour tous les divers mouvements? mais qu'y a-t-il de plus ferme et de plus durable? Après même qu'un corps est mort, et que ses parties sont séparées par la corruption, on voit encore ces jointures et ces liaisons qui ne peuvent qu'à peine se détruire. Ainsi, cette machine est droite ou repliée, roide ou souple, comme l'on veut. Du cerveau, qui est la source de tous les nerfs, partent les esprits. Ils sont si subtils, qu'on ne peut les voir, et néanmoins si réels et d'une action si forte, qu'ils font tous les mouvements de la machine et toute sa force. Ces esprits sont en un instant envoyés jusqu'aux extrémités des membres : tantôt ils coulent doucement et avec uniformité; tantôt ils ont, selon les besoins, une impétuosité irrégulière; et ils varient à l'infini les postures, les gestes et les autres actions du corps.

Regardons cette chair : elle est couverte, en certains endroits, d'une peau tendre et délicate, pour l'ornement du corps. Si cette peau, qui rend l'objet si agréable et d'un si doux coloris, était enlevée, le même objet serait hideux, ferait horreur. En d'autres endroits cette même peau est plus dure et plus épaisse, pour résister aux fatigues de ces parties. Par exemple, combien la peau de la plante des pieds est-elle plus grossière que celle du visage! combien celle du derrière de la tête l'est-elle plus que celle du devant! Cette peau est percée partout comme un crible; mais ces trous, qu'on nomme pores, sont insensibles. Quoique la sueur et la transpiration s'exhalent par ces pores, le sang ne s'échappe jamais par là. Cette peau a toute la délicatesse qu'il faut pour être transparente, et pour donner au visage un coloris vif, doux et gracieux. Si la peau était moins serrée et moins unie, le visage paraîtrait sanglant, et comme écorché. Qui est-ce qui a su tempérer et mélanger ces couleurs pour faire une si belle carnation, que les peintres admirent, et n'imitent jamais qu'imparfaitement?

On trouve dans le corps humain des rameaux innombrables : les uns portent le sang du centre aux extrémités, et se nomment artères; les autres le rapportent des extrémités au centre, et se nomment veines. Par ces divers rameaux coule le sang,

liqueur douce, onctueuse, et propre, par cette onction, à retenir les esprits les plus déliés, comme on conserve dans les corps gommeux les essences les plus subtiles et les plus spiritueuses. Ce sang arrose la chair, comme les fontaines et les rivières arrosent la terre. Après s'être filtré dans les chairs, il revient à sa source, plus lent et moins plein d'esprit; mais se renouvelle et se subtilise encore de nouveau dans cette source, pour circuler sans fin.

Voyez-vous cet arrangement et cette proportion des membres? Les jambes et les cuisses sont de grands os emboîtés les uns sur les autres, et liés par des nerfs : ce sont deux espèces de colonnes égales et régulières qui s'élèvent pour soutenir tout l'édifice. Mais ces colonnes se plient, et la rotule du genou est un os d'une figure à peu près ronde qui est mis tout exprès dans la jointure pour la remplir et pour la défendre, quand les os se replient pour le fléchissement du genou. Chaque colonne a son piédestal, qui est composé de pièces rapportées, et si bien jointes ensemble qu'elles peuvent se plier ou se tenir roides selon le besoin. Le piédestal tourne, quand on le veut, sous la colonne. Dans ce pied on ne voit que nerfs, que tendons, que petits os étroitement liés, afin que cette partie soit tout ensemble plus souple et plus ferme, selon les divers besoins : les doigts mêmes des pieds, avec leurs articles et leurs ongles, servent à tâter le terrain sur lequel on marche, à s'appuyer avec plus d'adresse et d'agilité, à garder mieux l'équilibre du corps, à se hausser ou à se pencher. Les deux pieds s'étendent en avant, pour empêcher que le corps ne tombe de ce côté-là quand il se penche ou qu'il se plie. Les deux colonnes se réunissent par le haut pour porter le reste du corps; et elles sont encore brisées dans cette extrémité, afin que cette jointure donne à l'homme la commodité de se reposer, en s'asseyant sur les deux plus gros muscles de tout le corps.

Le corps de l'édifice est proportionné à la hauteur des colonnes. Il contient toutes les parties qui sont nécessaires à la vie, et qui par conséquent doivent être placées au centre, et renfermées dans le lieu le plus sûr. C'est pourquoi deux rangs

de côtes assez serrées, qui sortent de l'épine du dos, comme les branches d'un arbre naissent du tronc, forment une espèce de cercle pour cacher et tenir à l'abri ces parties si nobles et si délicates. Mais comme les côtes ne pourraient fermer entièrement ce centre du corps humain sans empêcher la dilatation de l'estomac et des entrailles, elles n'achèvent de former le cercle que jusqu'à un certain endroit, au-dessus duquel elles laissent un vide, afin que le dedans puisse s'élargir avec facilité pour la respiration et pour la nourriture.

Pour l'épine du dos, on ne voit rien, dans tous les ouvrages des hommes, qui soit travaillé avec un tel art : elle serait trop roide et trop fragile, si elle n'était faite que d'un seul os ; en ce cas, les hommes ne pourraient jamais se plier. L'auteur de cette machine a remédié à cet inconvénient en formant des vertèbres, qui, s'emboîtant les uns dans les autres, font un tout de pièces rapportées, qui a plus de force qu'un tout d'une seule pièce. Ce composé est tantôt souple et tantôt roide : il se redresse et se replie en un moment, comme on le veut. Toutes ces vertèbres ont dans le milieu une ouverture qui sert pour faire passer un allongement de la substance du cerveau jusqu'aux extrémités du corps, et pour y envoyer promptement des esprits par ce canal.

Mais qui n'admirera la nature des os? Ils sont très-durs, et on voit que la corruption même de tout le reste du corps ne les altère en rien. Cependant ils sont pleins de trous innombrables qui les rendent plus légers; et ils sont même, dans le milieu, pleins de la moelle qui doit les nourrir. Ils sont percés précisément dans les endroits où doivent passer les ligaments qui les attachent les uns aux autres. De plus, leurs extrémités sont plus grosses que le milieu, et font comme deux têtes à demi-rondes pour faire tourner plus facilement un os avec un autre, afin que le tout puisse se replier sans peine.

Dans l'enceinte des côtes sont placés avec ordre tous les grands organes, tels que ceux qui servent à faire respirer l'homme, ceux qui digèrent les aliments, et ceux qui font un sang nouveau. La respiration est nécessaire pour tempérer la

chaleur interne, causée par le bouillonnement du sang, et par le cours impétueux des esprits. L'air est comme un aliment dont l'animal se nourrit, et par le moyen duquel il se renouvelle dans tous les moments de sa vie.

La digestion n'est pas moins nécessaire pour préparer les aliments à être changés en sang. Le sang est une liqueur propre à s'insinuer partout, et à s'épaissir en chair dans les extrémités, pour réparer dans tous les membres ce qu'ils perdent sans cesse par la transpiration, et par la dissipation des esprits. Les poumons sont comme de grandes enveloppes, qui, étant spongieuses, se dilatent et se compriment facilement; et comme ils prennent et rendent sans cesse beaucoup d'air, ils forment une espèce de soufflet en mouvement continuel.

L'estomac a un dissolvant qui cause la faim, et qui avertit l'homme du besoin de manger. Ce dissolvant, qui picote l'estomac, lui prépare par ce mésaise un plaisir très-vif lorsqu'il est apaisé par les aliments. Alors l'homme se remplit délicieusement d'une matière étrangère, qui lui ferait horreur s'il la pouvait voir dès qu'elle est introduite dans son estomac, et qui lui déplaît même quand il la voit étant déjà rassasié. L'estomac est fait comme une poche. Là les aliments, changés par une prompte coction, se confondent tous en une liqueur douce, qui devient ensuite une espèce de lait nommé chyle, et qui, parvenant enfin au cœur, y reçoit, par l'abondance des esprits, la forme, la vivacité et la couleur du sang. Mais pendant que le suc le plus pur des aliments passe de l'estomac dans les canaux destinés à faire le chyle et le sang, les parties grossières de ces mêmes aliments sont séparées, comme le son l'est de la fleur de farine, par un tamis; et elles sont rejetées en bas, pour en délivrer le corps par les issues les plus cachées, et les plus reculées des organes des sens, de peur qu'ils n'en soient incommodés. Ainsi les merveilles de cette machine sont si grandes, qu'on en trouve d'inépuisables, même jusque dans les fonctions les plus humiliantes, que l'on n'oserait expliquer en détail.

Il est vrai que les parties internes de l'homme ne sont pas

agréables à voir comme les extérieures; mais remarquez qu'elles ne sont pas faites pour être vues. Il fallait même, selon le but de l'art, qu'elles ne pussent être découvertes sans horreur, et qu'ainsi un homme ne pût le découvrir, et entamer cette machine dans un autre homme, qu'avec une violente répugnance. C'est cette horreur qui prépare la compassion et l'humanité dans les cœurs, quand un homme en voit un autre qui est blessé. Ajoutez, avec saint Augustin [1], qu'il y a dans ces parties internes une proportion, un ordre et une industrie qui charment encore plus l'esprit attentif que la beauté extérieure ne saurait plaire aux yeux du corps. Ce dedans de l'homme, qui est tout ensemble si hideux et si admirable, est précisément comme il doit être pour montrer une boue travaillée de main divine. On y voit tout ensemble également, et la fragilité de la créature, et l'art du créateur.

Du haut de cet ouvrage si précieux que nous avons dépeint, pendent les deux bras, qui sont terminés par les mains, et qui ont une parfaite symétrie entre eux. Les bras tiennent aux épaules, de sorte qu'ils ont un mouvement libre dans cette jointure. Ils sont encore brisés au coude et au poignet, pour pouvoir se replier et se tourner avec promptitude. Les bras sont de la juste longueur qu'il faut pour atteindre à toutes les parties du corps. Ils sont nerveux et pleins de muscles, afin qu'ils puissent, avec les reins, être souvent en action, et soutenir les plus grandes fatigues de tout le corps. Les mains sont un tissu de nerfs et d'osselets enchâssés les uns dans les autres, qui ont toute la force et toute la souplesse convenables pour tâter les corps voisins, pour les saisir, pour s'y accrocher, pour les lancer, pour les attirer, pour les repousser, pour les démêler, et pour les détacher les uns des autres. Les doigts, dont les bouts sont armés d'ongles, sont faits pour exercer, par la variété et la délicatesse de leurs mouvements, les arts les plus merveilleux. Les bras et les mains servent encore, suivant qu'on les étend ou qu'on les replie, à mettre le corps en état de se pencher, sans s'exposer à aucune chute.

[1] *De Civ. Dei.*, lib. XXII, cap. XXIV, n° 4; t. VII.

La machine a en elle-même, indépendamment de toutes les pensées qui viennent après coup, une espèce de ressort qui lui fait trouver soudainement l'équilibre dans tous ses contrastes.

Au-dessus du corps s'élève le cou, ferme ou flexible, selon qu'on le veut. Est-il question de porter un pesant fardeau sur la tête, le cou devient roide comme s'il n'était que d'un seul os. Faut-il pencher ou tourner la tête, le cou se plie en tous sens, comme si on en démontait tous les os. Ce cou, médiocrement élevé au-dessus des épaules, porte sans peine la tête, qui règne sur tout le corps. Si elle était moins grosse, elle n'aurait aucune proportion avec le reste de la machine. Si elle était plus grosse, outre qu'elle serait disproportionnée et difforme, sa pesanteur accablerait le cou, et courrait risque de faire tomber l'homme du côté où elle pencherait un peu trop. Cette tête, fortifiée de tous côtés par des os très-épais et très-durs, pour mieux conserver le précieux trésor qu'elle enferme, s'emboîte dans les vertèbres du cou, et a une communication très-prompte avec toutes les autres parties du corps. Elle contient le cerveau, dont la substance humide, molle et spongieuse, est composée de fils tendres et entrelacés. C'est là le centre des merveilles dont nous parlerons dans la suite. Le crâne se trouve percé régulièrement, avec une proportion et une symétrie exactes, pour les deux yeux, pour les deux oreilles, pour la bouche et pour le nez. Il y a des nerfs destinés aux sensations qui s'exercent dans la plupart de ces conduits. Le nez, qui n'a point de nerfs pour sa sensation, a un os cribleux pour faire passer les odeurs jusqu'au cerveau.

Parmi les organes de ces sensations, les principaux sont doubles, pour conserver dans un côté ce qui pourrait manquer dans l'autre par quelque accident. Ces deux organes d'une même sensation sont mis en symétrie, sur le devant ou sur les côtés, afin que l'homme en puisse faire un plus facile usage, ou à droite, ou à gauche, ou vis-à-vis de lui, c'est-à-dire vers l'endroit où ses jointures dirigent sa marche et toutes ses actions. D'ailleurs la flexibilité du cou fait que tous

ces organes se tournent en un instant de quelque côté qu'il veut.

Tout le derrière de la tête, qui est le moins en état de se défendre, est le plus épais : il est orné de cheveux, qui servent en même temps à fortifier la tête contre les injures de l'air. Mais les cheveux viennent sur le devant pour accompagner le visage et lui donner plus de grâce.

Le visage est le côté de la tête qu'on nomme le devant, et où les principales sensations sont rassemblées avec un ordre et une proportion qui le rendent très-beau, à moins que quelque accident n'altère un ouvrage si régulier. Les deux yeux sont égaux, placés vers le milieu et aux deux côtés de la tête, afin qu'ils puissent découvrir sans peine de loin, à droite et à gauche, tous les objets étrangers, et qu'ils puissent veiller commodément pour la sûreté de toutes les parties du corps. L'exacte symétrie avec laquelle ils sont placés fait l'ornement du visage. Celui qui les a faits y a allumé je ne sais quelle flamme céleste, à laquelle rien ne ressemble dans tout le reste de la nature. Ces yeux sont des espèces de miroirs, où se peignent tour à tour et sans confusion, dans le fond de la rétine, tous les objets du monde entier, afin que ce qui pense dans l'homme puisse les voir dans ces miroirs. Mais quoique nous apercevions tous les objets par un double organe, nous ne voyons pourtant jamais les objets comme doubles, parce que les deux nerfs qui servent à la vue dans nos yeux ne sont que deux branches qui se réunissent dans une même tige, comme les deux branches des lunettes se réunissent dans la partie supérieure qui les joint. Les yeux sont ornés de deux sourcils égaux; et afin qu'ils puissent s'ouvrir et se fermer, ils sont enveloppés de paupières bordées d'un poil qui défend une partie si délicate.

Le front donne de la majesté et de la grâce à tout le visage : il sert à relever les traits. Sans le nez, posé dans le milieu, tout le visage serait plat et difforme. On peut juger de cette difformité quand on a vu des hommes en qui cette partie du visage est mutilée. Il est placé immédiatement au-dessus de

la bouche, pour discerner plus commodément par les odeurs tout ce qui est propre à nourrir l'homme. Les deux narines servent tout ensemble à la respiration et à l'odorat. Voyez les lèvres : leur couleur vive, leur fraîcheur, leur figure, leur arrangement et leur proportion avec les autres traits, embellissent tout le visage. La bouche, par la correspondance de ses mouvements avec ceux des yeux, l'anime, l'égaie, l'attriste, l'adoucit, le trouble, et exprime chaque passion par des marques sensibles. Outre que les lèvres s'ouvrent pour recevoir l'aliment, elles servent encore, par leur souplesse et par la variété de leurs mouvements, à varier les sons qui font la parole. Quand elles s'ouvrent, elles découvrent un double rang de dents dont la bouche est ornée : ces dents sont de petits os enchâssés avec ordre dans les deux mâchoires ; et les mâchoires ont un ressort pour s'ouvrir, et un pour se fermer ; en sorte que les dents brisent comme un moulin les aliments, pour en préparer la digestion. Mais ces aliments ainsi brisés passent dans l'estomac par un conduit différent de celui de la respiration ; et ces deux canaux, quoique si voisins, n'ont rien de commun.

La langue est un tissu de petits muscles et de nerfs, si souple qu'elle se replie, comme un serpent, avec une mobilité et une souplesse inconcevables : elle fait dans la bouche ce que font les doigts, ou ce que fait l'archet d'un maître sur un instrument de musique ; elle va frapper tantôt les dents, tantôt le palais. Il y a un conduit qui va au dedans du cou, depuis le palais jusqu'à la poitrine : ce sont des anneaux de cartilages enchâssés très-juste les uns dans les autres, et garnis au dedans d'une tunique ou membrane très-polie, pour faire mieux résonner l'air poussé par les poumons. Ce conduit a, du côté du palais, un bout qui n'est ouvert que comme une flûte, par une fente qui s'élargit ou qui se resserre à propos, pour grossir la voix ou pour la rendre plus claire. Mais de peur que les aliments, qui ont leur canal séparé, ne se glissent dans celui de la respiration, il y a une espèce de soupape qui fait sur l'orifice du conduit de la voix comme un pont-

levis pour faire passer les aliments, sans qu'il en tombe aucune parcelle subtile ni aucune goutte par la fente dont je viens de parler. Cette espèce de soupape est très-mobile, et se replie très-subtilement; de manière qu'en tremblant sur cet orifice entr'ouvert, elle fait toutes les plus douces modulations de la voix. Ce petit exemple suffit pour montrer en passant, et sans entrer d'ailleurs dans aucun détail de l'anatomie, combien est merveilleux l'art des parties internes. Cet organe, tel que je viens de le représenter, est le plus parfait de tous les instruments de musique; et tous les autres ne sont parfaits qu'autant qu'ils l'imitent.

Qui pourrait expliquer la délicatesse des organes par lesquels l'homme discerne les saveurs et les odeurs innombrables des corps? Mais comment se peut-il faire que tant de voix frappent ensemble mon oreille sans se confondre, et que ces sons me laissent, après qu'ils ne sont plus, des ressemblances si vives et si distinctes de ce qu'ils ont été? Avec quel soin l'ouvrier qui a fait nos corps a-t-il donné à nos yeux une enveloppe humide et coulante pour les fermer! et pourquoi a-t-il laissé nos oreilles ouvertes? C'est, dit Cicéron [1], que les yeux ont besoin de se fermer à la lumière pour le sommeil, et que les oreilles doivent demeurer ouvertes pendant que les yeux se ferment, pour nous avertir et pour nous éveiller par le bruit, quand nous courons risque d'être surpris.

Qui est-ce qui grave dans mon œil, en un instant, le ciel, la mer, la terre, situés dans une distance presque infinie? Comment peuvent se ranger et se démêler dans un si petit organe les images fidèles de tous les objets de l'univers, depuis le soleil jusqu'à des atomes? La substance du cerveau, qui conserve avec ordre des représentations si naïves de tant d'objets dont nous avons été frappés depuis que nous sommes au monde, n'est-elle pas le prodige le plus étonnant? On admire avec raison l'invention des livres, où l'on conserve la mémoire de tant de faits et le recueil de tant de pensées; mais quelle comparaison peut-on faire entre le plus beau livre et le cerveau d'un

[1] *De Nat. Deor.*, lib. II, n° 36.

homme savant? Sans doute ce cerveau est un recueil infiniment plus précieux et d'une plus belle invention que le livre. C'est dans ce petit réservoir qu'on trouve à point nommé toutes les images dont on a besoin : on les appelle, elles viennent; on les renvoie, elles se renfoncent je ne sais où, et disparaissent, pour laisser la place à d'autres. On ferme et on ouvre son imagination comme un livre : on en tourne, pour ainsi dire, les feuillets; on passe soudainement d'un bout à l'autre : on a même des espèces de tables dans la mémoire, pour indiquer les lieux où se trouvent certaines images reculées. Ces caractères innombrables, que l'esprit de l'homme lit intérieurement avec tant de rapidité, ne laissent aucune trace distincte dans un cerveau qu'on ouvre. Cet admirable livre n'est qu'une substance molle, ou une espèce de peloton composé de fils tendres et entrelacés. Quelle main a su cacher dans cette espèce de boue, qui paraît si informe, des images si précieuses, et rangées avec un si bel art?

Tel est le corps de l'homme en gros. Je n'entre point dans le détail de l'anatomie; car mon dessein n'est que de découvrir l'art qui est dans la nature, par le simple coup d'œil, sans aucune science. Le corps de l'homme pourrait sans doute être beaucoup plus grand et beaucoup plus petit. S'il n'avait, par exemple, qu'un pied de hauteur, il serait insulté par la plupart des animaux, qui l'écraseraient sous leurs pieds. S'il était haut comme les plus grands clochers, un petit nombre d'hommes consumeraient en peu de jours tous les aliments d'un pays; ils ne pourraient trouver ni chevaux, ni autres bêtes de charge qui pussent les porter ni les traîner dans aucune machine roulante; ils ne pourraient trouver assez de matériaux pour bâtir des maisons proportionnées à leur grandeur : il ne pourrait y avoir qu'un petit nombre d'hommes sur la terre, et ils manqueraient de la plupart des commodités. Qui est-ce qui a réglé la taille de l'homme à une mesure précise? qui est-ce qui a réglé celle de tous les autres animaux avec proportion à celle de l'homme? L'homme est le seul de tous les animaux qui est droit sur ses pieds. Par là il a une no-

blesse et une majesté qui le distinguent, même au dehors, de tout ce qui vit sur la terre.

Non-seulement sa figure est la plus noble, mais encore il est le plus fort et le plus adroit de tous les animaux à proportion de sa grandeur. Qu'on examine de près la pesanteur et la masse de la plupart des bêtes les plus terribles, on trouvera qu'elles ont plus de matière que le corps d'un homme; et cependant un homme vigoureux a plus de force de corps que la plupart des bêtes farouches : elles ne sont redoutables pour lui que par leurs dents et par leurs griffes. Mais l'homme, qui n'a point dans ses membres de si fortes armes naturelles, a des mains dont la dextérité surpasse, pour se faire des armes, tout ce que la nature a donné aux bêtes. Ainsi l'homme perce de ses traits, ou fait tomber dans ses piéges, et enchaîne les animaux les plus forts et les plus furieux ; il sait même les apprivoiser dans leur captivité, et s'en jouer comme il lui plaît: il se fait flatter par les lions et par les tigres ; il monte sur les éléphants.

Mais le corps de l'homme, qui paraît le chef-d'œuvre de la nature, n'est point comparable à sa pensée. Il est certain qu'il y a des corps qui ne pensent pas; on n'attribue aucune connaissance à la pierre, au bois, aux métaux, qui sont néanmoins certainement des corps. Il est même si naturel de croire que la matière ne peut penser, que tous les hommes sans prévention ne peuvent s'empêcher de rire quand on leur soutient que les bêtes ne sont que de pures machines; parce qu'ils ne sauraient concevoir que de pures machines puissent avoir les connaissances qu'ils prétendent apercevoir dans les bêtes : ils trouvent que c'est faire des jeux d'enfants qui parlent avec leurs poupées, que de vouloir donner quelque connaissance à de pures machines. De là vient que les anciens mêmes, qui ne connaissaient rien de réel qui ne fût un corps, voulaient néanmoins que l'âme de l'homme fût d'un cinquième élément, ou une espèce de quintessence sans nom, inconnue ici-bas, indivisible et immuable, toute céleste et toute divine, parce qu'ils ne pouvaient concevoir que la matière terrestre des

quatre éléments pût penser et se connaître elle-même [1].

Mais supposons tout ce qu'on voudra, et ne contestons contre aucune secte de philosophes. Voici une alternative que nul philosophe ne peut éviter. Ou la matière peut devenir pensante, sans y rien ajouter; ou bien la matière ne saurait penser; et ce qui pense en nous est un être distingué d'elle, qui lui est uni. Si la matière peut devenir pensante sans y rien ajouter, il faut au moins avouer que toute matière n'est point pensante, et que la matière même qui pense aujourd'hui ne pensait point il y a cinquante ans : par exemple, la matière du corps d'un jeune homme ne pensait point dix ans avant sa naissance : il faudra donc dire que la matière peut acquérir la pensée par un certain arrangement, et par un certain mouvement de ses parties. Prenons, par exemple, la matière d'une pierre ou d'un amas de sable : cette portion de matière ne pense nullement. Pour la faire commencer à penser, il faut figurer, arranger, mouvoir en un certain sens et à un certain degré toutes ses parties. Qui est-ce qui a su trouver avec tant de justesse cette proportion, cette configuration, cet arrangement, ce mouvement en un tel sens et point dans un autre, ce mouvement à un tel degré, au-dessus et au-dessous duquel la matière ne penserait jamais? Qui est-ce qui a donné toutes ces modifications si justes et si précises à une matière vile et informe, pour en former le corps d'un enfant, et pour le rendre peu à peu raisonnable?

Si au contraire on dit que la matière ne peut être pensante sans y rien ajouter, et qu'il faut un autre être qui s'unisse à elle, je demande quel sera cet autre être qui pense, pendant que la matière à laquelle il est uni ne fait que se mouvoir. Voilà deux natures bien dissemblables. Nous ne connaissons l'une que par des figures et des mouvements locaux; nous ne connaissons l'autre que par des perceptions et par des raison-

[1] Aristoteles quintam quamdam naturam censet esse, e qua sit mens. Cogitare enim, et providere, et discere, et docere... in horum quatuor generum nullo inesse putat; quintum genus adhibet, vacans nomine. Cic., *Tuscul. Quæst.*, lib I, n° 10.

nements. L'une ne donne point l'idée de l'autre, et leurs idées n'ont rien de commun.

D'où vient que des êtres si dissemblables sont si intimement unis ensemble dans l'homme? d'où vient que les mouvements du corps donnent si promptement et si infailliblement certaines pensées à l'âme? d'où vient que les pensées de l'âme donnent si promptement et si infailliblement certains mouvements au corps? d'où vient que cette société si régulière dure soixante-dix ou quatre-vingts ans sans aucune interruption? d'où vient que cet assemblage de deux êtres et de deux opérations si différentes fait un composé si juste, que tant de gens sont tentés de croire que c'est un tout simple et indivisible? Quelle main a pu lier ces deux extrémités? Elles ne se sont point liées d'elles-mêmes. La matière n'a pu faire un pacte avec l'esprit; car elle n'a par elle-même ni pensée ni volonté pour faire des conditions. D'un autre côté, l'esprit ne se souvient point d'avoir fait un pacte avec la matière, et il ne pourrait être assujetti à ce pacte, s'il l'avait oublié. S'il avait résolu librement et par lui-même de s'assujettir à la matière, il ne s'y assujettirait que quand il s'en souviendrait, et quand il lui plairait. Cependant il est certain qu'il dépend malgré lui du corps, et qu'il ne peut s'en délivrer, à moins qu'il ne détruise les organes du corps par une mort violente.

D'ailleurs, quand même l'esprit se serait assujetti volontairement à la matière, il ne s'ensuivrait pas que la matière fût mutuellement assujettie à l'esprit. L'esprit aurait, à la vérité, certaines pensées quand le corps aurait certains mouvements; mais le corps ne serait point déterminé à avoir à son tour certains mouvements dès que l'esprit aurait certaines pensées. Or il est certain que cette dépendance est réciproque. Rien n'est plus absolu que l'empire de l'esprit sur le corps. L'esprit veut, et tous les membres du corps se remuent à l'instant, comme s'ils étaient entraînés par les plus puissantes machines. D'un autre côté, rien n'est plus manifeste que le pouvoir du corps sur l'esprit. Le corps se meut, et à l'instant l'esprit est forcé de penser avec plaisir ou avec douleur à

certains objets. Quelle main également puissante sur ces deux natures si diverses a pu leur imposer le joug, et les tenir captives dans une société si exacte et si inviolable? Dira-t-on que c'est le hasard? Si on le dit, entendra-t-on ce qu'on dira, et le pourra-t-on faire entendre aux autres? Le hasard a-t-il accroché, par un concours d'atomes, les parties du corps avec l'esprit? Si l'esprit peut s'accrocher à des parties du corps, il faut qu'il ait des parties lui-même, et par conséquent qu'il soit un vrai corps, auquel cas nous retombons dans la première réponse, que j'ai déjà réfutée. Si au contraire l'esprit n'a point de parties, rien ne peut l'accrocher avec celles du corps, et le hasard n'a pas de quoi les attacher ensemble.

Enfin mon alternative revient toujours, et elle est décisive. Si l'esprit et le corps ne sont qu'un tout composé de matière, d'où vient que cette matière, qui ne pensait pas hier, a commencé à penser aujourd'hui? qui est-ce qui lui a donné ce qu'elle n'avait pas, et qui est incomparablement plus noble qu'elle, quand elle est sans pensée? Ce qui lui donne la pensée ne l'a-t-il point lui-même; et la donnera-t-il sans l'avoir? Supposé même que la pensée résulte d'une certaine configuration, d'un certain arrangement et d'un degré du mouvement en un certain sens de toutes les parties de la matière, quel ouvrier a su trouver toutes ces combinaisons si justes et si précises pour faire une machine pensante? Si au contraire l'esprit et le corps sont deux natures différentes, quelle puissance supérieure à ces deux natures a pu les attacher ensemble, sans que l'esprit y ait aucune part, ni qu'il sache comment cette union s'est faite? Qui est-ce qui commande ainsi, avec cet empire suprême, aux esprits et aux corps, pour les tenir dans une correspondance et dans une espèce de police si incompréhensibles?

Remarquez que l'empire de mon esprit sur mon corps est souverain, et qu'il est néanmoins aveugle. Il est souverain dans son étendue bornée, puisque ma simple volonté, sans effort et sans préparation, fait mouvoir tout à coup immédiatement tous les membres de mon corps, selon les règles de

cette machine. Comme l'Écriture nous représente Dieu, qui dit, après la création de l'univers : *Que la lumière soit; et elle fut :* de même la seule parole intérieure de mon âme, sans préparation, fait ce qu'elle dit. Je dis en moi-même cette parole si intérieure, si simple et si momentanée : Que mon corps se meuve; et il se meut. A cette simple et intime volonté, toutes les parties de mon corps travaillent déjà, tous les nerfs sont tendus, tous les ressorts se hâtent de concourir ensemble, et toute la machine obéit, comme si chacun de ses organes les plus secrets entendait une voix souveraine et toute puissante. Voilà sans doute la puissance la plus simple et la plus efficace qu'on puisse concevoir. Il n'y en a aucun autre exemple dans tous les êtres que nous connaissons. C'est précisément celle que les hommes persuadés de la Divinité lui attribuent dans tout l'univers. L'attribuerai-je à mon faible esprit, ou plutôt à la puissance qu'il a sur mon corps, qui est si différente de lui? croirai-je que ma volonté a cet empire suprême par son propre fonds, elle qui est si faible et si imparfaite? Mais d'où vient que, parmi tant de corps, elle n'a ce pouvoir que sur un seul? Nul autre corps ne se remue selon ses désirs. Qui lui a donné sur un seul corps ce qu'elle n'a sur aucun autre? osera-t-on encore revenir à nous alléguer le hasard?

Cette puissance, qui est si souveraine, est en même temps aveugle. Le paysan le plus ignorant sait aussi bien mouvoir son corps que le philosophe le mieux instruit de l'anatomie. L'esprit du paysan commande à ses nerfs, à ses muscles, à ses tendons, à ses esprits animaux, qu'il ne connaît pas, et dont il n'a jamais ouï parler. Sans pouvoir les distinguer, et sans savoir où ils sont, il les trouve; il s'adresse précisément à ceux dont il a besoin, et il ne prend point les uns pour les autres.

Un danseur de corde ne fait que vouloir, et à l'instant les esprits coulent avec impétuosité, tantôt dans certains nerfs, et tantôt en d'autres : tous ces nerfs se tendent ou se relâchent à propos. Demandez-lui ce que c'est qu'un nerf; il n'en sait rien. Demandez-lui quels sont ceux qu'il a mis en mouvement, et par où il a commencé à les ébranler; il ne comprend pas même

ce que vous voulez lui dire ; il ignore profondément ce qu'il a fait dans tous les ressorts intérieurs de sa machine.

Le joueur de luth, qui connaît parfaitement toutes les cordes de son instrument, qui les voit de ses yeux, qui les touche l'une après l'autre de ses doigts, s'y méprend : mais l'âme, qui gouverne la machine du corps humain, en meut tous les ressorts à propos, sans les voir, sans les discerner, sans en savoir ni la figure, ni la situation, ni la force ; et elle ne s'y mécompte point. Quel prodige! mon esprit commande à ce qu'il ne connaît point, et qu'il ne peut voir ; à ce qui ne le connaît point, et qui est incapable de connaissance ; et il est infailliblement obéi. Que d'aveuglement! que de puissance! L'aveuglement est de l'homme ; mais la puissance, de qui est-elle, à qui l'attribuerons-nous, si ce n'est à celui qui voit ce que l'homme ne voit pas, et qui fait en lui ce qui le surpasse ? Mon âme a beau vouloir remuer les corps qui l'environnent, et qu'elle connaît très-directement, aucun ne se remue ; elle n'a aucun pouvoir pour ébranler le moindre atome par sa volonté : il n'y a qu'un seul corps, que quelque puissance supérieure doit lui avoir rendu propre. A l'égard de ce corps, elle n'a qu'à vouloir, et tous les ressorts de cette machine, qui lui sont inconnus, se meuvent à propos et de concert pour lui obéir.

Saint Augustin, qui a fait ces réflexions, les a parfaitement exprimées : « Les parties internes de nos corps, dit-il [1], ne « peuvent être vivantes que par nos âmes ; mais nos âmes les « animent bien plus facilement qu'elles ne peuvent les connaî- « tre... L'âme ne connaît point le corps qui lui est soumis... « Elle ne sait point pourquoi elle ne met les nerfs en mouve- « ment que quand il lui plaît, et pourquoi au contraire la pul- « sation des veines est sans interruption, quand même elle « ne le voudrait pas. Elle ignore quelle est la première « partie du corps qu'elle remue immédiatement, pour mou- « voir par celle-là toutes les autres... Elle ne sait point pour- « quoi elle sent malgré elle, et ne meut les membres que quand

[1] *De Anima et ejus orig.*, lib. IV, cap. V, VI, n° 6, 7 ; t. X.

« il lui plaît. C'est elle qui fait ces choses dans le corps. D'où « vient qu'elle ne sait ni ce qu'elle fait, ni comment elle le fait? « Ceux qui s'instruisent de l'anatomie, dit encore ce Père, ap- « prennent d'autrui ce qui se passe en eux, et qui est fait par « eux-mêmes. Pourquoi, dit-il, n'ai-je aucun besoin de leçon « pour savoir qu'il y a dans le ciel, à une prodigieuse distance « de moi, un soleil et des étoiles? et pourquoi ai-je besoin « d'un maître pour apprendre par où commence le mouve- « ment, quand je remue le doigt? Je ne sais comment se fait « ce que je fais moi-même au dedans de moi. Nous sommes « trop élevés à l'égard de nous-mêmes, et nous ne saurions « nous comprendre. »

En effet, nous ne saurions trop admirer cet empire absolu de l'âme sur des organes corporels qu'elle ne connaît pas, et l'usage continuel qu'elle en fait sans les discerner. Cet empire se montre principalement par rapport aux images tracées dans notre cerveau. Je connais tous les corps de l'univers qui ont frappé mes sens depuis un grand nombre d'années : j'en ai des images distinctes qui me les représentent, en sorte que je crois les voir lors même qu'ils ne sont plus. Mon cerveau est comme un cabinet de peintures dont tous les tableaux se remueraient, et se rangeraient, au gré du maître de la maison. Les peintres, par leur art, n'atteignent jamais qu'à une ressemblance imparfaite pour les portraits que j'ai dans la tête; ils sont si fidèles, que c'est en les consultant que j'aperçois les défauts de ceux des peintres, et que je les corrige en moi-même. Ces images, plus ressemblantes que les chefs-d'œuvre de l'art des peintres, se gravent-elles dans ma tête sans aucun art? est-ce un livre dont tous les caractères se soient rangés d'eux-mêmes? S'il y a de l'art, il ne vient pas de moi; car je trouve au dedans de moi ce recueil d'images sans avoir jamais pensé ni à les graver, ni à les mettre en ordre. Mais encore toutes ces images se présentent et se retirent comme il me plaît, sans faire aucune confusion : je les appelle, elles viennent; je les renvoie, elles se renfoncent je ne sais où : elles s'assemblent ou se séparent, comme je le veux. Je ne sais ni où elles

demeurent, ni ce qu'elles sont : cependant je les trouve toujours prêtes.

L'agitation de tant d'images anciennes et nouvelles qui se réveillent, qui se joignent, qui se séparent, ne trouble point un certain ordre qu'elles ont. Si quelques-unes ne se présentent pas au premier ordre, du moins je suis assuré qu'elles ne sont pas loin : il faut qu'elles soient cachées dans certains recoins enfoncés. Je ne les ignore point comme les choses que je n'ai jamais connues ; au contraire, je sais confusément ce que je cherche. Si quelque autre image se présente en la place de celle que j'ai appelée, je la renvoie sans hésiter, en lui disant : Ce n'est pas vous dont j'ai besoin. Mais où sont donc ces objets à demi oubliés? Ils sont présents au dedans de moi, puisque je les y cherche, et que je les y retrouve. Enfin, comment y sont-ils, puisque je les cherche longtemps en vain? où vont-ils?

« Je ne suis plus, dit saint Augustin [1], ce que j'étais, « lorsque je pensais ce que je n'ai pu retrouver. Je ne sais, « continue ce Père, comment il arrive que je sois ainsi sous- « trait à moi-même et privé de moi, ni comment est-ce que « je suis ensuite comme rapporté et rendu à moi-même. Je « suis comme un autre homme, et transporté ailleurs, quand « je cherche, et que je ne trouve pas ce que j'avais confié à ma « mémoire. Alors nous ne pouvons arriver jusqu'à nous ; nous « sommes comme si nous étions des étrangers éloignés de « nous : nous n'y arrivons que quand nous trouvons ce que « nous cherchons. Mais où est ce que nous cherchons, si ce « n'est au dedans de nous? et qu'est-ce que nous cherchons, « si ce n'est nous-mêmes?... Une telle profondeur nous « étonne. »

Je me souviens distinctement d'avoir connu ce que je ne connais plus ; je me souviens de mon oubli même ; je me rappelle les portraits de chaque personne en chaque âge de la vie où je l'ai vue autrefois. La même personne repasse plusieurs fois dans ma tête : d'abord je la vois enfant, puis jeune, et enfin

[1] *De Anima et ejus orig.*, lib. IV, cap. VII, n° 10.

âgée. Je place des rides sur le même visage où je vois d'un autre côté les grâces tendres de l'enfance ; je joins ce qui n'est plus avec ce qui est encore, sans confondre ces extrémités. Je conserve un je ne sais quoi qui est tour à tour toutes les choses que j'ai connues depuis que je suis au monde. De ce trésor inconnu sortent tous les parfums, toutes les harmonies, tous les goûts, tous les degrés de lumière, toutes les couleurs et toutes leurs nuances; enfin toutes les figures qui ont passé par mes sens, et qu'ils ont confiées à mon cerveau.

Je renouvelle quand il me plaît la joie que j'ai ressentie il y a trente ans : elle revient; mais quelquefois ce n'est plus elle-même ; elle paraît sans me réjouir : je me souviens d'avoir été bien aise, et je ne le suis point actuellement dans ce souvenir. D'un autre côté je renouvelle d'anciennes douleurs : elles sont présentes, car je les aperçois distinctement telles qu'elles ont été en leur temps : rien ne m'échappe de leur amertume et de la vivacité de leurs sentiments; mais elles ne sont plus elles-mêmes, elles ne me troublent plus, elles sont émoussées. Je vois toute leur rigueur sans la ressentir, ou, si je la ressens, ce n'est que par représentation, et cette représentation d'une peine autrefois cuisante n'est plus qu'un jeu : l'image des douleurs passées me réjouit. Il en est de même des plaisirs. Un cœur vertueux s'afflige en rappelant le souvenir de ses plaisirs déréglés : ils sont présents, car ils se montrent avec tout ce qu'ils ont eu de plus doux et de plus flatteur : mais ils ne sont plus eux-mêmes; et de telles joies ne reviennent que pour affliger.

Voilà donc deux merveilles également incompréhensibles ; l'une, que mon cerveau soit une espèce de livre, où il y ait un nombre presque infini d'images et de caractères rangés avec un ordre que je n'ai point fait, et que le hasard n'a pu faire. Je ne l'ai point fait; car je n'ai jamais eu la moindre pensée ni d'écrire rien dans mon cerveau, ni d'y donner aucun ordre aux images et aux caractères que j'y traçais : je ne songeais qu'à voir les objets lorsqu'ils frappaient mes sens. Le hasard n'a pu non plus faire un si merveilleux livre; tout l'art même

des hommes est trop imparfait pour atteindre jamais à une si haute perfection. Quelle main donc a pu le composer ?

La seconde merveille que je trouve dans mon cerveau, c'est de voir que mon esprit lise avec tant de facilité tout ce qu'il lui plaît dans ce livre intérieur. Il lit des caractères qu'il ne connaît point. Jamais je n'en ai vu les traces empreintes dans mon cerveau; et la substance de mon cerveau elle-même, qui est comme le papier du livre, m'est entièrement inconnue. Tous ces caractères innombrables se transposent, et puis reprennent leur rang pour m'obéir : j'ai une puissance comme divine sur un ouvrage que je ne connais point, et qui est incapable de connaissance : ce qui n'entend rien entend ma pensée, et l'exécute dans le moment. La pensée de l'homme n'a aucun empire sur les corps; je le vois en parcourant toute la nature. Il n'y a qu'un seul corps que ma simple volonté remue, comme si elle était une divinité; et elle en remue tous les ressorts les plus subtils, sans les connaître. Qui est-ce qui l'a unie à ce corps, et lui a donné tant d'empire sur lui?

Finissons ces remarques par une courte réflexion sur le fond de notre esprit. J'y trouve un mélange incompréhensible de grandeur et de faiblesse. Sa grandeur est réelle : il rassemble sans confusion le passé avec le présent, et il perce par ses raisonnements jusque dans l'avenir; il a l'idée des corps et celle des esprits; il a l'idée de l'infini même, car il en affirme tout ce qui lui convient, et il en nie tout ce qui ne lui convient pas. Dites-lui que l'infini est triangulaire; il vous répondra sans hésiter, que ce qui n'a aucune borne ne peut avoir aucune figure. Demandez-lui qu'il vous assigne la première des unités qui composent un nombre infini; il vous répondra d'abord qu'il ne peut y avoir ni premier ni dernier, ni commencement ni fin, ni nombre dans l'infini; parce que si on pouvait y marquer une première ou une deruière unité, on pourrait ajouter quelque autre unité auprès de celle-là, et par conséquent augmenter le nombre : or un nombre ne peut être infini lorsqu'il peut recevoir quelque addition, et qu'on peut lui assigner une borne du côté où il peut recevoir un accroissement.

C'est même dans l'infini que mon esprit connaît le fini. Qui dit un homme malade dit un homme qui n'a pas la santé; qui dit un homme faible dit un homme qui manque de force. On ne conçoit la maladie, qui n'est qu'une privation de la santé, qu'en se représentant la santé même comme un bien réel dont cet homme est privé : on ne conçoit la faiblesse qu'en se représentant la force comme un avantage réel que cet homme n'a pas : on ne conçoit les ténèbres, qui ne sont rien de positif, qu'en niant et par conséquent en concevant la lumière du jour, qui est très-réelle et très-positive. Tout de même on ne conçoit le fini qu'en lui attribuant une borne, qui est une pure négation d'une plus grande étendue. Ce n'est donc que la privation de l'infini; et on ne pourrait jamais se représenter la privation de l'infini, si on ne concevait l'infini même; comme on ne pourrait concevoir la maladie, si on ne concevait la santé, dont elle n'est que la privation. D'où vient cette idée de l'infini en nous?

Oh! que l'esprit de l'homme est grand! il porte en lui de quoi s'étonner et se surpasser infiniment lui-même : ses idées sont universelles, éternelles et immuables. Elles sont universelles; car lorsque je dis : Il est impossible d'être et de n'être pas : le tout est plus grand que sa partie : une ligne parfaitement circulaire n'a aucune partie droite : entre deux points donnés, la ligne droite est la plus courte : le centre d'un cercle parfait est également éloigné de tous les points de la circonférence : un triangle équilatéral n'a aucun angle obtus ni droit; toutes ces vérités ne peuvent souffrir aucune exception; il ne pourra jamais y avoir d'être, de ligne, de cercle, d'angle, qui ne soit suivant ces règles. Ces règles sont de tous les temps, ou, pour mieux dire, elles sont avant tous les temps, et seront toujours au delà de toute durée compréhensible. Que l'univers se bouleverse et s'anéantisse; qu'il n'y ait plus même aucun esprit pour raisonner sur les êtres, sur les lignes, sur les cercles et sur les angles; il sera toujours également vrai en soi que la même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas; qu'un cercle parfait ne peut avoir aucune portion de ligne droite; que le centre d'un cercle parfait ne peut être plus d'un

côté de la circonférence que de l'autre, etc. On peut bien ne penser pas actuellement à ces vérités, et il pourrait même se faire qu'il n'y aurait ni univers, ni esprits capables de penser à ces vérités : mais enfin ces vérités n'en seraient pas moins constantes en elles-mêmes, quoique nul esprit ne les connût; comme les rayons du soleil n'en seraient pas moins véritables, quand même tous les hommes seraient aveugles, et que personne n'aurait des yeux pour en être éclairé.

En assurant que deux et deux font quatre, dit saint Augustin[1], non-seulement on est assuré de dire vrai, mais on ne peut douter que cette proposition n'ait été toujours également vraie, et qu'elle ne doive l'être éternellement. Ces idées que nous portons au fond de nous-mêmes, n'ont point de bornes et n'en peuvent souffrir. On ne peut point dire que ce que j'ai avancé sur le centre des cercles parfaits ne soit vrai que pour un certain nombre de cercles : cette proposition est vraie par une nécessité évidente pour tous les cercles à l'infini.

Ces idées sans bornes ne peuvent jamais ni changer, ni s'effacer en nous, ni être altérées : elles sont le fond de notre raison. Il est impossible, quelque effort qu'on fasse sur son propre esprit, de parvenir à douter jamais sérieusement de ce que ces idées nous représentent avec clarté. Par exemple, je ne puis entrer dans un doute sérieux pour savoir si le tout est plus grand qu'une de ses parties, si le centre d'un cercle parfait est également éloigné de tous les points de la circonférence. L'idée de l'infini est en moi comme celle des nombres, des lignes, des cercles, d'un tout et d'une partie. Changer nos idées, ce serait anéantir la raison même. Jugeons de notre grandeur par l'infini immuable qui est empreint au dedans de nous, et qui ne peut jamais y être effacé.

Mais de peur qu'une grandeur si réelle ne nous éblouisse et ne nous flatte dangereusement, hâtons-nous de jeter les yeux sur notre faiblesse. Ce même esprit qui voit sans cesse l'infini, et dans la règle de l'infini toutes les choses finies, ignore

[1] *De Lib. Arb.*, lib. II, cap. VIII, n° 21 et seq.; t. I.

aussi à l'infini tous les objets qui l'environnent. Il s'ignore profondément lui-même ; il marche comme à tâtons dans un abîme de ténèbres : il ne sait ni ce qu'il est, ni comment il est attaché à un corps, ni comment il a tant d'empire sur tous les ressorts de ce corps qu'il ne connaît point. Il ignore ses propres pensées et ses propres volontés : il ne sait avec certitude ni ce qu'il croit, ni ce qu'il veut. Souvent il s'imagine croire et vouloir ce qu'il n'a ni cru ni voulu. Il se trompe; et ce qu'il a de meilleur, c'est de le reconnaître. Il joint à l'erreur des pensées le déréglement de la volonté ; il est réduit à gémir dans l'expérience de sa corruption.

Voilà l'esprit de l'homme, faible, incertain, borné, plein d'erreurs. Qui est-ce qui a mis l'idée de l'infini, c'est-à-dire du parfait, dans un sujet si borné et si rempli d imperfection? Se l'est-il donnée lui-même cette idée si haute et si pure, cette idée qui est elle-même une espèce d'infini en représentation? Quel être fini distiugué de lui a pu lui donner ce qui est si disproportionné, avec tout ce qui est renfermé dans quelque borne ? Supposons que l'esprit de l'homme est comme un miroir, où les images de tous les corps voisins viennent s'imprimer : quel être a pu mettre en nous l'image de l'infini si l'infini ne fut jamais? Qui peut mettre dans un miroir l'image d'un objet chimérique, qui n'a jamais été vis-à-vis de la glace de ce miroir? Cette image de l'infini n'est point un amas confus d'objets finis, que l'esprit prenne mal à propos pour un infini véritable : c'est le vrai infini dont nous avons la pensée. Nous le connaissons si bien, que nous le distinguons précisément de tout ce qu'il n'est pas, et que nulle subtilité ne peut nous mettre aucun autre objet en sa place. Nous le connaissons si bien, que nous rejetons de lui toute propriété qui marque la moindre borne. Enfin nous le connaissons si bien, que c'est en lui seul que nous connaissons tout le reste, comme on connaît la nuit par le jour, et la maladie par la santé.

Encore une fois, d'où vient une image si grande? La prend-on dans le néant? L'être borné peut-il imaginer et inventer

l'infini, si l'infini n'est point? Notre esprit, si faible et si court, ne peut se former par lui-même cette image, qui n'aurait aucun patron. Aucun des objets extérieurs qui nous environnent ne peut nous donner cette image; car ils ne peuvent nous donner l'image que de ce qu'ils sont; et ils ne sont rien que de borné et d'imparfait. Où la prenons-nous donc cette image distincte, qui ne ressemble à rien de tout ce que nous sommes, et de tout ce que nous connaissons ici-bas hors de nous? D'où nous vient-elle? Où est donc cet infini que nous ne pouvons comprendre parce qu'il est réellement infini, et que nous ne pouvons néanmoins méconnaître, parce que nous le distinguons de tout ce qui lui est inférieur? Où est-il? S'il n'était pas; pourrait-il venir se graver au fond de notre esprit?

Mais outre l'idée de l'infini, j'ai encore des notions universelles et immuables qui sont la règle de tous mes jugements. Je ne puis juger d'aucune chose qu'en les consultant, et il ne dépend pas de moi de juger contre ce qu'elles me représentent. Mes pensées, loin de pouvoir corriger ou forcer cette règle, sont elles-mêmes corrigées malgré moi par cette règle supérieure, et elles sont invinciblement assujetties à sa décision. Quelque effort d'esprit que je fasse, je ne puis jamais parvenir, comme je viens de le remarquer, à douter que deux et deux ne fassent quatre; que le tout ne soit plus grand que sa partie, que le centre d'un cercle parfait ne soit également distant de tous les points de la circonférence. Je ne suis point libre de nier ces propositions; et si je nie ces vérités, ou d'autres à peu près semblables, j'ai en moi quelque chose qui est au-dessus de moi, et qui me ramène par force au but. Cette règle fixe et immuable est si intérieure et si intime, que je suis tenté de la prendre pour moi-même: mais elle est au-dessus de moi, puisqu'elle me corrige, me redresse, me met en défiance contre moi-même, et m'avertit de mon impuissance. C'est quelque chose qui m'inspire à toute heure, pourvu que je l'écoute; et je ne me trompe jamais qu'en ne l'écoutant pas. Ce qui m'inspire me préserverait sans cesse de toute erreur, si j'étais docile et sans précipitation; car cette inspiration inté-

rieure m'apprendrait à bien juger des choses qui sont à ma portée, et sur lesquelles j'ai besoin de former quelque jugement. Pour les autres, elle m'apprendrait à n'en juger pas; et cette seconde sorte de leçon n'est pas moins importante que la première. Cette règle intérieure est ce que je nomme ma raison : mais je parle de ma raison sans pénétrer la force de ce terme, comme je parle de la nature et de l'instinct sans entendre ce que signifient ces expressions.

A la vérité ma raison est en moi; car il faut que je rentre sans cesse en moi-même pour la trouver : mais la raison supérieure qui corrige dans le besoin, et que je consulte, n'est point à moi, et elle ne fait point partie de moi-même. Cette règle est parfaite et immuable : je suis changeant et imparfait. Quand je me trompe, elle ne perd point sa droiture : quand je me détrompe, ce n'est pas elle qui revient au but : c'est elle qui, sans s'en être jamais écartée, a l'autorité sur moi de m'y rappeler et de m'y faire revenir. C'est un maître intérieur qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me fait avouer mes erreurs ou confirmer mes jugements : en l'écoutant, je m'instruis; en m'écoutant moi-même, je m'égare. Ce maître est partout, et sa voix se fait entendre, d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi. Pendant qu'il me corrige en France, il corrige d'autres hommes à la Chine, au Japon, dans le Mexique et dans le Pérou, par les mêmes principes.

Deux hommes qui ne se sont jamais vus, qui n'ont jamais entendu parler l'un de l'autre, et qui n'ont jamais eu de liaison avec aucun autre homme qui ait pu leur donner des notions communes, parlent aux deux extrémités de la terre sur un certain nombre de vérités, comme s'ils étaient de concert. On sait infailliblement par avance dans un hémisphère ce qu'on répondra dans l'autre sur ces vérités. Les hommes de tous les pays et de tous les temps, quelque éducation qu'ils aient reçue, se sentent invinciblement assujettis à penser et à parler de même. Le maître qui nous enseigne sans cesse nous fait penser tous de la même façon. Dès que nous nous hâtons de

juger, sans écouter sa voix avec défiance de nous-mêmes, nous pensons et nous disons des songes pleins d'extravagance.

Ainsi, ce qui paraît le plus à nous, et être le fond de nous-mêmes, je veux dire notre raison, est ce qui nous est le moins propre, et qu'on doit croire le plus emprunté. Nous recevons sans cesse et à tout moment une raison supérieure à nous, comme nous respirons sans cesse l'air, qui est un corps étranger, ou comme nous voyons sans cesse tous les objets voisins de nous à la lumière du soleil, dont les rayons sont des corps étrangers à nos yeux.

Cette raison supérieure domine jusqu'à un certain point, avec un empire absolu, tous les hommes les moins raisonnables, et fait qu'ils sont toujours tous d'accord, malgré eux, sur ces points. C'est elle qui fait qu'un sauvage du Canada pense beaucoup de choses comme les philosophes grecs et romains les ont pensées. C'est elle qui fait que les géomètres chinois ont trouvé à peu près les mêmes vérités que les européens, pendant que ces peuples si éloignés étaient inconnus les uns aux autres. C'est elle qui fait qu'on juge au Japon comme en France, que deux et deux font quatre; et il ne faut pas craindre qu'aucun peuple change d'opinion là-dessus. C'est elle qui fait que les hommes pensent encore aujourd'hui sur divers points comme on pensait il y a quatre mille ans. C'est elle qui donne des pensées uniformes aux hommes les plus jaloux et les plus irréconciliables entre eux : c'est elle par qui les hommes de tous les siècles et de tous les pays sont comme enchaînés autour d'un certain centre immobile, et qui les tient unis par certaines règles invariables, qu'on nomme les premiers principes, malgré les variations infinies d'opinions qui naissent en eux de leurs passions, de leurs distractions et de leurs caprices, pour tous leurs autres jugements moins clairs. C'est elle qui fait que les hommes, tout dépravés qu'ils sont, n'ont point encore osé donner ouvertement le nom de vertu au vice, et qu'ils sont réduits à faire semblant d'être justes, sincères, modérés, bienfaisants, pour s'attirer l'estime les uns des autres.

On ne parvient point à estimer ce qu'on voudrait pouvoir estimer, ni à mépriser ce qu'on voudrait pouvoir mépriser. On ne peut forcer cette barrière éternelle de la vérité et de la justice. Le maître intérieur, qu'on nomme raison, le reproche intérieurement avec un empire absolu. Il ne le souffre pas, et il sait borner la folie la plus impudente des hommes. Après tant de siècles de règne effréné du vice, la vertu est encore nommée vertu, et elle ne peut être dépossédée de son nom par ses ennemis les plus brutaux et les plus téméraires.

De là vient que le vice, quoique triomphant dans le monde, est encore réduit à se déguiser sous le masque de l'hypocrisie, ou de la fausse probité, pour s'attirer une estime qu'il n'ose espérer en se montrant à découvert. Ainsi, malgré toute impudence, il rend un hommage forcé à la vertu, en voulant se parer de ce qu'elle a de plus beau pour recevoir les honneurs qu'elle se fait rendre. On critique, il est vrai, les hommes vertueux, et ils sont effectivement toujours répréhensibles en cette vie par leurs imperfections : mais les hommes le plus vicieux ne peuvent venir à bout d'effacer en eux l'idée de la vraie vertu. Il n'y a point encore eu d'homme sur la terre qui ait pu gagner, ni sur les autres, ni sur lui-même, d'établir dans le monde qu'il est plus estimable d'être trompeur que d'être sincère; d'être emporté et malfaisant, que d'être modéré et de faire du bien.

Le maître intérieur et universel dit donc toujours et partout les mêmes vérités. Nous ne sommes point ce maître : il est vrai que nous parlons souvent sans lui, et plus haut que lui; mais alors nous nous trompons, nous bégayons, nous ne nous entendons pas nous-mêmes, nous craignons même de voir que nous nous sommes trompés, et nous fermons l'oreille, de peur d'être humiliés par ses corrections. Sans doute l'homme qui craint d'être corrigé par cette raison incorruptible, et qui s'égare toujours en ne la suivant pas, n'a pas cette raison parfaite, universelle et immuable qui la corrige malgré lui. En toutes choses, nous trouvons comme deux

principes au dedans de nous : l'un donne, l'autre reçoit; l'un manque, l'autre supplée; l'un se trompe, l'autre corrige, l'un va de travers par sa pente, l'autre le redresse : c'est cette expérience mal prise et mal entendue qui avait fait tomber dans l'erreur les marcionites et les manichéens. Chacun sent en soi une raison bornée et subalterne, qui s'égare dès qu'elle échappe à une entière subordination, et qui ne se corrige qu'en rentrant sous le joug d'une autre raison supérieure, universelle et immuable. Ainsi tout porte en nous la marque d'une raison subalterne, bornée, participée, empruntée, et qui a besoin qu'une autre la redresse à chaque moment. Tous les hommes sont raisonnables de la même raison, qui se communique à eux selon divers degrés : il y a un certain nombre de sages; mais la sagesse, où ils puisent comme dans la source, et qui les fait ce qu'ils sont, est unique.

Où est-elle cette sagesse? où est-elle cette raison commune et supérieure tout ensemble à toutes les raisons bornées et imparfaites du genre humain ? Où est-il donc cet oracle qui ne se taît jamais, et contre lequel ne peuvent jamais rien tous les vains préjugés des peuples? Où est-elle cette raison qu'on a sans cesse besoin de consulter, et qui nous prévient pour nous inspirer le désir d'entendre sa voix? Où est-elle cette vive lumière qui *illumine tout homme venant en ce monde*[1] ? Où est-elle cette pure et douce lumière qui non-seulement éclaire les yeux ouverts, mais qui ouvre les yeux fermés; qui guérit les yeux malades, qui donne des yeux à ceux qui n'en ont pas, pour la voir; enfin qui inspire le désir d'être éclairé par elle, et qui se fait aimer par ceux même qui craignent de la voir? Tout œil la voit; et il ne verrait rien s'il ne la voyait pas, puisque c'est par elle et à la faveur de ses purs rayons qu'il voit toutes choses. Comme le soleil sensible éclaire tous les corps, de même ce soleil d'intelligence éclaire tous les esprits. La substance de l'œil de l'homme n'est point la lumière ; au contraire, l'œil emprunte à chaque moment la lumière des rayons du soleil.

[1] JOAN., I, 9.

Tout de même mon esprit n'est point la raison primitive, la vérité universelle et immuable; il est seulement l'organe par où passe cette lumière originale, et qui en est éclairé.

Il y a un soleil des esprits, qui les éclaire tous, beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps : ce soleil des esprits nous donne tout ensemble et sa lumière et l'amour de sa lumière pour la chercher. Ce soleil de vérité ne laisse aucune ombre, et il luit en même temps dans les deux hémisphères : il brille autant sur nous la nuit que le jour : ce n'est point au dehors qu'il répand ses rayons; il habite en chacun de nous. Un homme ne peut jamais dérober ses rayons à un autre homme : on le voit également en quelque coin de l'univers qu'on soit caché. Un homme n'a jamais besoin de dire à un autre : Retirez-vous, pour me laisser voir ce soleil; vous me dérobez ses rayons, vous enlevez la portion qui m'est due. Ce soleil ne se couche jamais, et ne souffre aucun nuage que ceux qui sont formés par nos passions : c'est un jour sans ombre; il éclaire les sauvages même dans les antres les plus profonds et les plus obscurs : il n'y a que les yeux malades qui se ferment à sa lumière; et encore même n'y a-t-il point d'homme si malade et si aveugle qui ne marche encore à la lueur de quelque lumière sombre qui lui reste de ce soleil intérieur des consciences. Cette lumière universelle découvre et représente à nos esprits tous les objets; et nous ne pouvons rien juger que par elle, comme nous ne pouvons discerner aucun corps qu'aux rayons du soleil.

Les hommes peuvent nous parler pour nous instruire; mais nous ne pouvons les croire qu'autant que nous trouvons une certaine conformité entre ce qu'ils nous disent et ce que nous dit le maître intérieur. Après qu'ils ont épuisé tous leurs raisonnements, il faut toujours revenir à lui, et l'écouter, pour la décision. Si un homme nous disait qu'une partie égale le tout dont elle est partie, nous ne pourrions nous empêcher de rire, et il se rendrait méprisable, au lieu de nous persuader : c'est au fond de nous-mêmes, par la consultation du maître intérieur, que nous avons besoin de trouver les vérités

qu'on nous enseigne, c'est-à-dire qu'on nous propose extérieurement. Ainsi, à proprement parler, il n'y a qu'un seul véritable maître qui enseigne tout et sans lequel on n'apprend rien. Les autres maîtres nous ramènent toujours dans cette école intime, où il parle seul. C'est là que nous recevons ce que nous n'avions pas; c'est là que nous apprenons ce que nous avions ignoré; c'est là que nous retrouvons ce que nous avions perdu par l'oubli; c'est dans le fond intime de nous-mêmes qu'il nous garde certaines connaissances comme ensevelies, qui se réveillent au besoin; c'est là que nous rejetons le mensonge que nous avions cru. Loin de juger ce maître, c'est par lui seul que nous sommes jugés souverainement en toutes choses. C'est un juge désintéressé, et supérieur à nous. Nous pouvons refuser de l'écouter, et nous étourdir; mais en l'écoutant nous ne pouvons le contredire. Rien ne ressemble moins à l'homme que ce maître invisible qui l'instruit et qui le juge avec tant de rigueur et de perfection. Ainsi notre raison, bornée, incertaine, fautive, n'est qu'une inspiration faible et momentanée d'une raison primitive, suprême et immuable, qui se communique avec mesure à tous les êtres intelligents.

On ne peut point dire que l'homme se donne lui-même les pensées qu'il n'avait pas : on peut encore moins dire qu'il les reçoive des autres hommes, puisqu'il n'admet et ne peut rien admettre du dehors sans le trouver aussi dans son propre fonds, en consultant au-dedans de soi les principes de la raison, pour voir si ce qu'on lui dit y répugne. Il y a donc une école intérieure où l'homme reçoit ce qu'il ne peut ni se donner, ni attendre des autres hommes, qui vivent d'emprunt comme lui.

Voilà donc deux raisons que je trouve en moi : l'une est moi-même; l'autre est au-dessus de moi. Celle qui est moi est très-imparfaite, fautive, incertaine, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée, enfin elle ne possède jamais rien que d'emprunt. L'autre est commune à tous les hommes, et supérieure à eux; elle est par-

faite, éternelle, immuable, toujours prête à se communiquer en tous lieux, et à redresser tous les esprits qui se trompent, enfin incapable d'être jamais ni épuisée ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux qui la veulent. Où est cette raison parfaite, qui est si près de moi, et si différente de moi? où est-elle? Il faut quelque chose de réel; car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle cette raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je cherche?

Je trouve encore d'autres traces de la Divinité en moi; en voici une bien touchante :

Je connais des nombres prodigieux, avec les rapports qui sont entre eux. Par où me vient cette connaissance? Elle est si distincte que je n'en puis douter sérieusement, et que je redresse d'abord, sans hésiter, tout homme qui manque à la suivre en supputant.

Si un homme dit que 17 et 3 font 22, je me hâte de lui dire : 17 et 3 ne font que 20 : aussitôt il est vaincu par sa propre lumière, et il acquiesce à ma correction. Le même maître, qui parle en moi pour le corriger, parle aussitôt en lui pour lui dire qu'il doit se rendre. Ce ne sont point deux maîtres qui soient convenus de nous accorder; c'est quelque chose d'indivisible, d'éternel, d'immuable, qui parle en même temps avec une persuasion invincible dans tous les deux. Encore une fois, d'où me vient cette notion si juste des nombres? Les nombres ne sont tous que des unités répétées. Tout nombre n'est qu'une composition ou une répétition d'unités. Le nombre de 2 n'est que de deux unités; le nombre de 4 se réduit à 1 répété quatre fois. On ne peut donc concevoir aucun nombre sans concevoir l'unité, qui est le fondement essentiel de tout nombre possible [1]. On ne peut donc concevoir aucune répétition d'unités sans concevoir l'unité même qui en est le fond.

Mais par où est-ce que je puis connaître quelque unité réelle? Je n'en ai jamais vu, ni même imaginé par le rapport de mes

[1] S. Aug., *de Lib. Arb.*, lib. II, n° 22; t. I.

sens. Que je prenne le plus subtil atome ; il faut qu'il ait une figure, une longueur, une largeur et une profondeur ; un dessus, un dessous, un côté gauche, un autre droit ; et le dessus n'est point le dessous ; un côté n'est point l'autre. Cet atome n'est donc pas véritablement un ; il est composé de parties. Or le composé est un nombre réel, et une multitude d'êtres : ce n'est point une unité réelle : c'est un assemblage d'êtres dont l'un n'est pas l'autre.

Je n'ai donc jamais appris ni par mes yeux, ni par mes oreilles, ni par mes mains, ni même par mon imagination, qu'il y ait dans la nature aucune réelle unité ; au contraire, mes sens et mon imagination ne me présentent jamais rien que de composé, rien qui ne soit un nombre réel, rien qui ne soit une multitude. Toute unité m'échappe sans cesse, elle me fuit, comme par une espèce d'enchantement. Puisque je la cherche dans tant de divisions d'un atome, j'en ai certainement l'idée distincte ; et ce n'est que par sa simple et claire idée que je parviens, en la répétant, à connaître tant d'autres nombres. Mais puisqu'elle m'échappe dans toutes les divisions des corps de la nature, il s'ensuit clairement que je ne l'ai jamais connue par le canal de mes sens et de mon imagination. Voilà donc une idée qui est en moi indépendamment des sens, de l'imagination, et des impressions des corps.

De plus, quand même je ne voudrais pas reconnaître de bonne foi que j'ai une idée claire de l'unité, qui est le fond de tous les nombres, parce qu'ils ne sont que des répétitions ou des collections d'unités, il faudrait au moins avouer que je connais beaucoup de nombres, avec leurs propriétés et leurs rapports. Je sais, par exemple, combien font 900,000,000 joints avec 800,000,000 d'une autre somme. Je ne m'y trompe point ; et je redresserais d'abord avec certitude un autre homme qui s'y tromperait. Cependant ni mes sens ni mon imagination n'ont jamais pu me représenter distinctement tous ces millions rassemblés. L'image qu'ils m'en présenteraient ne ressemblerait pas même davantage à dix-sept cents millions qu'à un nombre très-inférieur.

D'où me vient donc une idée si distincte des nombres, que je n'ai jamais pu ni sentir ni imaginer? Ces idées indépendantes des corps ne peuvent ni être corporelles, ni être reçues dans un sujet corporel : elles me découvrent la nature de mon âme, qui reçoit ce qui est incorporel, et qui le reçoit au dedans de soi d'une manière incorporelle. D'où me vient une idée si incorporelle des corps mêmes? Je ne puis la porter par ma propre nature au dedans de moi, puisque ce qui connaît en moi les corps est incorporel, et qu'il les connaît sans que cette connaissance lui vienne par le canal des organes corporels, tels que les sens et l'imagination. Il faut que ce qui pense en moi soit pour ainsi dire un néant de nature corporelle. Comment ai-je pu connaître des êtres qui n'ont aucun rapport de nature avec mon être pensant? Il faut sans doute qu'un être supérieur à ces deux natures si diverses, et qui les renferme toutes deux dans son infini, les ait jointes dans mon âme, et m'ait donné l'idée d'une nature toute différente de celle qui pense en moi.

Pour les unités, quelqu'un dira peut-être que je ne les connais point par les corps, mais seulement par les esprits; et qu'ainsi mon esprit étant un, et m'étant véritablement connu, c'est par là, et non par les corps, que j'ai l'idée de l'unité. Mais voici ma réponse :

Il s'ensuivra du moins de là que je connais des substances qui n'ont rien d'étendu ni de divisible, et qui sont présentes. Voilà déjà des natures purement incorporelles, au nombre desquelles je dois mettre mon âme. Qui est-ce qui l'a unie à mon corps? Cette âme n'est point un être infini; elle n'a pas toujours été; elle pense dans certaines bornes. Qui est-ce qui l'a faite? qui est-ce qui lui fait connaître les corps, si différents d'elle? qui est-ce qui lui donne tant d'empire sur un certain corps, et qui donne réciproquement à ce corps tant d'empire sur elle? De plus, comment sais-je si cette âme qui pense est réellement une, ou bien si elle a des parties? Je ne vois point cette âme. Dira-t-on que c'est dans une chose si invisible et si impénétrable que je vois clairement ce que c'est qu'unité? Loin d'ap-

prendre par mon âme ce que c'est que d'être un, c'est au contraire par l'idée claire que j'ai déjà de l'unité que j'examine si mon âme est une ou divisible.

Ajoutez à cela que j'ai au dedans de moi une idée claire d'une unité parfaite qui est bien au-dessus de celle que je puis trouver dans mon âme : elle se trouve souvent comme partagée entre deux opinions, entre deux inclinations, entre deux habitudes contraires. Ce partage que je trouve au fond de moi-même ne marque-t-il point quelque multiplicité, ou composition de partie? L'âme d'ailleurs a tout au moins une composition successive de pensées, dont l'une est très-différente de l'autre. Je conçois une unité infiniment plus une, s'il m'est permis de parler ainsi : je conçois un être qui ne change jamais de pensée, qui pense toujours toutes choses tout à la fois, et en qui on ne peut trouver aucune composition même successive. Sans doute c'est cette idée de la parfaite et suprême unité qui me fait tant chercher quelque unité dans les esprits, et même dans les corps.

Cette idée, toujours présente au fond de moi-même, est née avec moi; elle est le modèle parfait sur lequel je cherche partout quelque copie imparfaite de l'unité. Cette idée de ce qui est *un*, simple et indivisible par excellence, ne peut être que l'idée de Dieu. Je connais donc Dieu avec une telle clarté, que c'est en le connaissant que je cherche dans toutes les créatures, en moi-même, quelque ouvrage et quelque ressemblance de son unité. Les corps ont, pour ainsi dire, quelque vestige de cette unité, qui échappe dans la division de ses parties; et les esprits en ont une plus grande ressemblance quoiqu'ils aient une composition successive de pensées.

Mais voici un autre mystère que je porte au dedans de moi, et qui me rend incompréhensible à moi-même : c'est que d'un côté je suis libre, et que de l'autre je suis dépendant. Examinons ces deux choses, pour voir s'il est possible de les accorder.

Je suis un être dépendant : l'indépendance est la suprême perfection. Être par soi-même, c'est porter en soi-même la

source de son propre être, c'est ne rien emprunter d'aucun être différent de soi. Supposez un être qui rassemble toutes les perfections que vous pourrez concevoir, mais qui sera un être emprunté et dépendant, il sera moins parfait qu'un autre être en qui vous ne mettrez que la simple indépendance; car il n'y a aucune comparaison à faire entre un être qui est par soi, et un être qui n'a rien que d'emprunté, et qui n'est en lui que comme par prêt.

Ceci me sert à reconnaître l'imperfection de ce que j'appelle mon âme. Si elle était par elle-même, elle n'emprunterait rien d'autrui, elle n'aurait besoin ni de s'instruire dans ses ignorances, ni de se redresser dans ses erreurs; rien ne pourrait ni la corriger de ses vices, ni lui inspirer aucune vertu, ni rendre sa volonté meilleure qu'elle ne se trouverait d'abord : cette âme posséderait toujours tout ce qu'elle serait capable d'avoir, et ne pourrait jamais rien recevoir du dehors. En même temps il serait certain qu'elle ne pourrait rien perdre; car ce qui est par soi est toujours nécessairement tout ce qu'il est. Ainsi mon âme ne pourrait tomber ni dans l'ignorance, ni dans l'erreur; ni dans le vice, ni dans aucune diminution de bonne volonté : elle ne pourrait aussi ni s'instruire, ni se corriger, ni devenir meilleure qu'elle n'est. Or j'éprouve tout le contraire : j'oublie, je me trompe, je m'égare; je perds la vue de la vérité et l'amour du bien; je me corromps, je me diminue. D'un autre côté, je m'augmente en acquérant la sagesse et la bonne volonté, que je n'avais jamais eues. Cette expérience intime me convainc que mon âme n'est point un être par soi, et indépendant, c'est-à-dire nécessaire, et immuable en tout ce qu'il possède. Par où me peut venir cette augmentation de moi-même? qui est-ce qui peut perfectionner mon être en me rendant meilleur, et par conséquent en me faisant être plus que je n'étais?

La volonté ou capacité de vouloir est sans doute un degré d'être, et de bien ou de perfection; mais la bonne volonté ou le bon vouloir est un autre degré de bien supérieur : car on peut abuser de la volonté pour vouloir mal, pour tromper,

pour nuire, pour faire l'injustice ; au lieu que le bon vouloir est le bon usage de la volonté même, lequel ne peut être que bon. Le bon vouloir est donc ce qu'il y a de plus précieux dans l'homme ; c'est ce qui donne le prix à tout le reste ; c'est là, pour ainsi dire, tout l'homme [1].

Nous venons de voir que ma volonté n'est point par elle-même, puisqu'elle est sujette à perdre et à recevoir des degrés de bien ou de perfection : nous avons vu qu'elle est un bien inférieur au bon vouloir, parce qu'il est meilleur de bien vouloir que d'avoir simplement une volonté susceptible du bien et du mal. Comment pourrai-je croire que moi, être faible, imparfait, emprunté et dépendant, je me donne à moi-même le plus haut degré de perfection, pendant qu'il est visible que l'inférieur me vient d'un premier être ? Puis-je m'imaginer que Dieu me donne le moindre bien, et que je me donne sans lui le plus grand ? Où prendrais-je ce haut degré de perfection pour me le donner ? serait-ce dans le néant, qui est mon propre fond ? Dirai-je que d'autres esprits à peu près égaux au mien me le donnent ? Mais puisque ces êtres, bornés et dépendants comme le mien, ne peuvent se rien donner à eux-mêmes, ils peuvent encore moins donner à autrui. N'étant point par eux-mêmes, ils n'ont par eux-mêmes aucun vrai pouvoir ni sur moi, ni sur les choses qui sont imparfaites en moi, ni sur eux-mêmes. Il faut donc, sans s'arrêter à eux, remonter plus haut, et trouver une cause première qui soit féconde et toute-puissante, pour donner à mon âme le bon vouloir qu'elle n'a pas.

Ajoutons encore une réflexion. Ce premier être est la cause de toutes les modifications de ses créatures. L'opération suit l'être, comme disent les philosophes. L'être qui est dépendant dans le fond de son être ne peut être que dépendant dans toutes ses opérations. L'accessoire suit le principal. L'auteur du fond de l'être l'est donc aussi de toutes les modifications ou manières d'être des créatures. C'est ainsi que Dieu est la cause réelle et immédiate de toutes les configurations, com-

[1] Hoc est enim omnis homo. *Eccles.*, XII, 15.

binaisons et mouvements de tous les corps de l'univers : c'est à l'occasion d'un corps qu'il a mu qu'il en meut un autre ; c'est lui qui a tout créé, et c'est lui qui fait tout dans son ouvrage.

Or le vouloir est la modification des volontés, comme le mouvement est la modification des corps. Dirons-nous qu'il est la cause réelle, immédiate et totale du mouvement de tous les corps, et qu'il n'est pas autant la cause réelle et immédiate du bon vouloir des volontés? Cette modification, la plus excellente de toutes, sera-t-elle la seule que Dieu ne fera point dans son ouvrage, et que l'ouvrage se donnera lui-même avec indépendance? Qui le peut penser? Mon bon vouloir, que je n'avais pas hier, et que j'ai aujourd'hui, n'est donc pas une chose que je me donne : il me vient de celui qui m'a donné la volonté et l'être.

Comme vouloir est plus parfait qu'être simplement, bien vouloir est plus parfait que vouloir. Le passage de la puissance à l'acte vertueux est ce qu'il y a de plus parfait dans l'homme. La puissance n'est qu'un équilibre entre la vertu et le vice, qu'une suspension entre le bien et le mal. Le passage à l'acte est la décision pour le bien, et par conséquent le bien supérieur. La puissance susceptible du bien et du mal vient de Dieu. Nous avons fait voir qu'on n'en pouvait douter. Dirons-nous que le coup décisif qui détermine au plus grand bien ne vient pas de lui, ou en vient moins? Tout ceci prouve évidemment ce que dit l'apôtre [1], savoir, que Dieu donne le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. Voilà la dépendance de l'homme ; cherchons sa liberté.

Je suis libre, et je n'en puis douter : j'ai une conviction intime et inébranlable que je puis vouloir et ne vouloir pas; qu'il y a en moi une élection, non-seulement entre le vouloir et le non-vouloir, mais encore entre diverses volontés, sur la variété des objets qui se présentent. Je sens, comme dit l'Écriture, que je suis *dans* la *main de mon conseil* [2]. En voilà

[1] *Philipp.*, II, 13.
[2] *Eccles.*, XV, 14.

déjà assez pour me montrer que mon âme n'est point corporelle. Tout ce qui est corps ou corporel ne se détermine en rien soi-même, et est au contraire déterminé en tout par des lois qu'on nomme physiques, qui sont nécessaires, invincibles, et contraires à ce que j'appelle liberté. De là je conclus que mon âme est d'une nature entièrement différente de celle de mon corps. Qui est-ce qui a pu unir d'une union réciproque deux natures si différentes, et les tenir dans un concert si juste pour toutes leurs opérations? Ce lien ne peut être formé, comme nous l'avons déjà remarqué, que par un être supérieur qui réunisse ces deux genres de perfections dans sa perfection infinie.

Il n'en est pas de même de cette modification de mon âme, qu'on nomme vouloir, comme des modifications des corps. Un corps ne se modifie en rien lui-même ; il est modifié par la seule puissance de Dieu : il ne se meut point, il est mu; il n'agit en rien, il est seulement agi, s'il m'est permis de parler de la sorte. Ainsi Dieu est l'unique cause réelle et immédiate de toutes les différentes modifications des corps. Pour les esprits, il n'en est pas de même : ma volonté se détermine elle-même. Or, se déterminer à un vouloir, c'est se modifier : ma volonté se modifie donc elle-même. Dieu peut prévenir mon âme, mais il ne lui donne point le vouloir de la même manière dont il donne le mouvement aux corps.

Si c'est Dieu qui me modifie, je me modifie moi-même avec lui, je suis cause réelle avec lui de mon propre vouloir. Mon vouloir est tellement à moi, qu'on ne peut s'en prendre qu'à moi si je ne veux pas ce qu'il faut vouloir. Quand je veux une chose, je suis maître de ne la vouloir pas ; quand je ne la veux pas, je suis maître de la vouloir. Je ne suis pas contraint dans mon vouloir, et je ne saurais l'être ; car je ne saurais vouloir malgré moi ce que je veux, puisque le vouloir que je suppose exclut évidemment toute contrainte.

Outre l'exemption de toute contrainte, j'ai encore l'exemption de toute nécessité. Je sens que j'ai un vouloir, pour ainsi dire, à deux tranchants, qui peut se tourner à son choix vers

le oui et vers le non, vers un objet ou vers un autre : je ne connais point d'autre raison de mon vouloir que mon vouloir même ; je veux une chose, parce que je veux bien la vouloir, et que rien n'est tant en ma puissance que de vouloir ou de ne vouloir pas. Quand même ma volonté ne serait pas contrainte, si elle était nécessité, elle serait aussi invinciblement déterminée à vouloir que les corps le sont à se mouvoir. La nécessité tomberait autant sur le vouloir pour les esprits, qu'elle tombe sur le mouvement pour les corps. Alors il ne faudrait pas s'en prendre davantage aux volontés de ce qu'elles voudraient, qu'aux corps de ce qu'ils se mouvraient.

Il est vrai que les volontés voudraient vouloir ce qu'elles voudraient; mais les corps se meuvent du mouvement dont ils se meuvent, comme les volontés veulent du vouloir dont elles veulent. Si le vouloir est nécessité comme le mouvement, il n'est ni plus digne de louange, ni plus digne de blâme. Le vouloir nécessité, pour être un vrai vouloir non contraint, n'en est pas moins un vouloir qu'on ne peut s'abstenir d'avoir, et duquel on ne peut se prendre à celui qui l'a. La connaissance précédente ne donne point de liberté véritable; car un vouloir peut être précédé de la connaissance de divers objets, et n'avoir pourtant aucune réelle élection. La délibération même n'est qu'un jeu ridicule, si je délibère entre deux partis, étant dans l'impuissance actuelle de prendre l'autre. Enfin il n'y a aucune élection sérieuse et véritable entre deux objets, s'ils ne sont tous deux actuellement tout prêts, en sorte que je puisse laisser et prendre celui qu'il me plaira.

En disant que je suis libre, je dis donc que mon vouloir est pleinement en ma puissance, et que Dieu même me le laisse pour le tourner où je voudrai; que je ne suis point déterminé comme les autres êtres, et que je me détermine moi-même. Je conçois que si ce premier être me prévient pour m'inspirer une bonne volonté, je demeure le maître de rejeter son actuelle inspiration [1], quelque forte qu'elle soit; de la frustrer de son effet, et de lui refuser mon consentement.

[1] *Concil. Trid.*, sess. VI, cap. V.

Je conçois aussi que quand je rejette son inspiration pour le bien, j'ai le vrai et actuel pouvoir de ne la rejeter pas, comme j'ai le pouvoir actuel et immédiat de me lever quand je demeure assis, et de fermer les yeux quand je les ai ouverts. Les objets peuvent me solliciter, par tout ce qu'ils ont d'agréable, à les vouloir; les raisons de vouloir peuvent se présenter à moi avec ce qu'elles ont de plus vif et de plus touchant; le premier être peut aussi m'attirer par ses plus persuasives inspirations. Mais enfin, dans cet attrait actuel des objets, des raisons, et même de l'inspiration d'un être supérieur, je demeure encore maître de ma volonté pour vouloir ou ne vouloir pas.

C'est cette exemption non-seulement de toute contrainte, mais encore de toute nécessité, et cet empire sur mes propres actes, qui fait que je suis inexcusable quand je veux mal, et que je suis louable quand je veux bien. Voilà le fond du mérite et qui rend juste la punition ou la récompense; voilà ce qui fait qu'on exhorte, qu'on reprend, qu'on menace, qu'on promet. C'est là le fondement de toute police, de toute instruction, et de toute règle des mœurs. Tout se réduit, dans la vie humaine, à supposer, comme le fondement de tout, que rien n'est tant en la puissance de notre volonté que notre propre vouloir; et que nous avons ce libre arbitre, ce pouvoir, pour ainsi dire, à deux tranchants, cette vertu élective entre deux partis qui sont immédiatement comme sous notre main.

C'est ce que les bergers et les laboureurs chantent sur les montagnes, ce que les marchands et les artisans supposent dans leur négoce, ce que les acteurs représentent dans les spectacles, ce que les magistrats croient dans leurs conseils, ce que les docteurs enseignent dans leurs écoles, ce que nul homme sensé ne peut révoquer en doute sérieusement. Cette vérité, imprimée au fond de nos cœurs, est supposée dans la pratique par les philosophes mêmes qui voudraient l'ébranler par de creuses spéculations. L'évidence intime de cette vérité est comme celle des premiers principes, qui n'ont be-

soin d'aucunes preuves, et qui servent eux-mêmes de preuves aux autres vérités moins claires. Comment le premier être peut-il avoir fait une créature qui soit ainsi l'arbitre de ses propres actes?

Rassemblons maintenant ces deux vérités également certaines : Je suis dépendant d'un premier être dans mon vouloir même, et néanmoins je suis libre. Quelle est donc cette liberté dépendante? Comment peut-on comprendre un vouloir qui est libre et qui est donné par un premier être? Je suis dans mon vouloir, comme Dieu dans le sien. C'est en cela principalement que je suis son image, et que je lui ressemble. Quelle grandeur, qui tient de l'infini! Voilà le trait de la Divinité même. C'est une espèce de puissance divine que j'ai sur mon vouloir ; mais je ne suis qu'une simple image de cet être si libre et si puissant.

L'image de l'indépendance divine n'est pas la réalité de ce qu'elle représente; ma liberté n'est qu'une ombre de celle de ce premier être par qui je suis et par qui j'agis. D'un côté, le pouvoir que j'ai de vouloir mal est moins un vrai pouvoir qu'une faiblesse et une fragilité de mon vouloir : c'est un pouvoir de déchoir, de me dégrader, de diminuer mon degré de perfection et d'être. D'un autre côté, le pouvoir que j'ai de bien vouloir n'est point un pouvoir absolu, puisque je ne l'ai point de moi-même. La liberté n'étant donc autre chose que ce pouvoir, le pouvoir emprunté ne peut faire qu'une liberté empruntée et dépendante. Un être si imparfait et si emprunté ne peut donc être que dépendant. Comment est-il libre? Quel profond mystère! Sa liberté, dont je ne puis douter, montre sa perfection ; sa dépendance montre le néant dont il est sorti.

Nous venons de voir les traces de la Divinité, ou, pour mieux dire, le sceau de Dieu même, dans tout ce qu'on appelle les ouvrages de la nature. Quand on ne veut point subtiliser, on remarque du premier coup d'œil une main qui est le premier mobile dans toutes les parties de l'univers. Les cieux, la terre, les astres, les plantes, les animaux, nos corps, nos esprits, tout marque un ordre, une mesure pré-

cise, un art, une sagesse, un esprit supérieur à nous, qui est comme l'âme du monde entier, et qui mène tout à ses fins avec une force douce et insensible, mais toute-puissante. Nous avons vu, pour ainsi dire, l'architecture de l'univers, la juste proportion de toutes ses parties; et le simple coup d'œil nous a suffi partout pour trouver dans une fourmi, encore plus que dans le soleil, une sagesse et une puissance qui se plaît à éclater en façonnant ses plus vils ouvrages. Voilà ce qui se présente d'abord sans discussion aux hommes les plus ignorants. Que serait-ce si nous entrions dans les secrets de la physique, et si nous faisions la dissection des parties internes des animaux, pour y trouver la plus parfaite mécanique?

CHAPITRE III.

Réponse aux objections des épicuriens.

J'entends certains philosophes qui me répondent que tout ce discours, sur l'art qui éclate dans toute la nature, n'est qu'un sophisme perpétuel. Toute la nature, me diront-ils, est à l'usage de l'homme, il est vrai; mais vous en concluez mal à propos qu'elle a été faite avec art pour l'usage de l'homme. C'est être ingénieux à se tromper soi-même pour trouver ce qu'on cherche, et qui ne fut jamais. Il est vrai, continueront-ils, que l'industrie de l'homme se sert d'une infinité de choses que la nature lui fournit, et qui lui sont commodes; mais la nature n'a point fait tout exprès ces choses pour sa commodité. Par exemple, des villageois grimpent tous les jours par certaines pointes de rochers au sommet d'une montagne; il ne s'ensuit pas néanmoins que ces pointes de rochers aient été taillées avec art comme un escalier pour la commodité des hommes. Tout de même, quand on est à la campagne pendant un orage, et qu'on rencontre une caverne, on s'en sert, comme d'une maison, pour se mettre à couvert : il n'est pourtant pas vrai que cette caverne ait été faite exprès pour servir de maison aux hommes. Il en est de

même du monde entier : il a été formé par le hasard, et sans dessein; mais les hommes, le trouvant tel qu'il est, ont eu l'invention de le tourner à leurs usages. Ainsi l'art que vous voulez admirer dans l'ouvrage et dans son ouvrier n'est que dans les hommes, qui savent après coup se servir de tout ce qui les environne. Voilà sans doute la plus forte objection que ces philosophes puissent faire ; et je crois qu'ils ne peuvent point se plaindre que je l'aie affaiblie. Mais nous allons voir combien elle est faible en elle-même, quand on l'examine de près : la simple répétition de ce que j'ai déjà dit suffira pour le démontrer.

Que dirait-on d'un homme qui se piquerait d'une philosophie subtile, et qui, entrant dans une maison, soutiendrait qu'elle a été faite par le hasard, et que l'industrie n'y a rien mis pour en rendre l'usage commode aux hommes, à cause qu'il y a des cavernes qui ressemblent en quelque chose à cette maison, et que l'art des hommes n'a jamais creusées? On montrerait à celui qui raisonnerait de la sorte toutes les parties de cette maison. Voyez-vous, lui dirait-on, cette grande porte de la cour? elle est plus grande que toutes les autres, afin que les carrosses y puissent entrer. Cette cour est assez spacieuse pour y faire tourner les carrosses avant qu'ils sortent. Cet escalier est composé de marches basses, afin qu'on puisse monter sans effort; il tourne suivant les appartements et les étages pour lesquels il doit servir. Les fenêtres, ouvertes de distance en distance, éclairent tout le bâtiment : elles sont vitrées, de peur que le vent n'entre avec la lumière; on peut les ouvrir quand on veut, pour respirer un air doux dans la belle saison. Le toit est fait pour defendre tout le bâtiment des injures de l'air. La charpente est en pointe, afin que la pluie et la neige s'y écoulent facilement des deux côtés. Les tuiles portent un peu les unes sur les autres, pour mettre à couvert le bois de la charpente. Les divers planchers des étages servent à multiplier les logements dans un petit espace, en les faisant les uns au-dessus des autres. Les cheminées sont faites pour allumer du feu en hiver sans

brûler la maison, et pour faire exhaler la fumée sans la laisser sentir à ceux qui se chauffent. Les appartements sont distribués de manière qu'ils ne sont point engagés les uns dans les autres; que toute une famille nombreuse y peut loger, sans que les uns aient besoin de passer par les chambres des autres; et que le logement du maître est le principal. On y voit des cuisines, des offices, des écuries, des remises de carrosses. Les chambres sont garnies de lits pour se coucher, de chaises pour s'asseoir, de tables pour écrire et pour manger.

Il faut, dirait-on à ce philosophe, que cet ouvrage ait été conduit par quelque habile architecte ; car tout y est agréable, riant, proportionné, commode : il faut même qu'il ait eu sous lui d'excellents ouvriers. Nullement, répondrait ce philosophe; vous êtes ingénieux à vous tromper vous-même. Il est vrai que cette maison est riante, agréable, proportionnée, commode; mais elle s'est faite d'elle-même avec toutes ses proportions. Le hasard en a assemblé les pierres avec ce bel ordre; il a élevé les murs, assemblé et posé la charpente, percé les fenêtres, placé l'escalier. Gardez-vous bien de croire qu'aucune main d'homme y ait eu aucune part : les hommes ont seulement profité de cet ouvrage quand ils l'ont trouvé fait. Ils s'imaginent qu'il est fait pour eux, parce qu'ils y remarquent des choses qu'ils savent tourner à leur commodité; mais tout ce qu'ils attribuent au dessein d'un architecte imaginaire n'est que l'effet de leur invention après coup. Cette maison si régulière et si bien entendue ne s'est faite que comme une caverne; et les hommes, la trouvant faite, s'en servent comme ils se serviraient, pendant un orage, d'un antre qu'ils trouveraient sous un rocher au milieu d'un désert.

Que penserait-on de ce bizarre philosophe, s'il s'obstinait à soutenir sérieusement que cette maison ne montre aucun art? Quand on lit la fable d'Amphion, qui, par un miracle de l'harmonie, faisait élever avec ordre et symétrie les pierres les unes sur les autres pour former les murailles de Thèbes, on se joue de cette fiction poétique; mais cette fiction

n'est pas si incroyable que celle que l'homme que nous supposons oserait défendre. Au moins pourrait-on s'imaginer que l'harmonie, qui consiste dans un mouvement local de certains corps, pourrait, par quelqu'une de ces vertus secrètes qu'on admire dans la nature sans les entendre, ébranler les pierres avec un certain ordre, et une espèce de cadence, qui ferait quelque régularité dans l'édifice. Cette explication choque néanmoins et révolte la raison; mais enfin elle est encore moins extravagante que celle que je viens de mettre dans la bouche d'un philosophe. Qu'y a-t-il de plus absurde que de se représenter des pierres qui se taillent, qui sortent de la carrière, qui montent les unes sur les autres sans laisser de vide, qui portent avec elles leur ciment pour leur liaison, qui s'arrangent pour distribuer les appartements, qui reçoivent au-dessus d'elles le bois d'une charpente avec les tuiles pour mettre l'ouvrage à couvert? Les enfants mêmes qui bégayent encore riraient si on leur proposait sérieusement cette fable.

Mais pourquoi rira-t-on moins d'entendre dire que le monde s'est fait de lui-même comme cette maison fabuleuse? Il ne s'agit pas de comparer le monde à une caverne informe qu'on suppose faite par le hasard; il s'agit de le comparer à une maison où éclaterait la plus parfaite architecture. Le moindre animal est d'une structure et d'un art infiniment plus admirable que la plus belle de toutes les maisons.

Un voyageur entrant dans le Saïde, qui est le pays de l'ancienne Thèbes à cent portes, et qui est maintenant désert, y trouverait des colonnes, des pyramides, des obélisques avec des inscriptions en caractères inconnus. Dirait-il aussitôt : Les hommes n'ont jamais habité ces lieux; aucune main d'homme n'a travaillé ici; c'est le hasard qui a formé ces colonnes, qui les a posées sur leurs piédestaux, et qui les a couronnées de leurs chapiteaux avec des porportions si justes; c'est le hasard qui a lié si solidement les morceaux dont ces pyramides sont composées; c'est le hasard qui a taillé ces obélisques d'une seule pierre, et qui y a gravé tous

ces caractères? Ne dirait-il pas au contraire, avec toute la certitude dont l'esprit des hommes est capable : Ces magnifiques débris sont les restes d'une architecture majestueuse qui florissait dans l'ancienne Égypte ?

Voilà ce que la simple raison fait dire au premier coup d'œil, et sans avoir besoin de raisonner. Il en est de même du premier coup d'œil jeté sur l'univers. On peut s'embrouiller soi-même après coup par de vains raisonnements pour obscurcir ce qu'il y a de plus clair; mais le simple coup d'œil est décisif. Un ouvrage tel que le monde ne se fait jamais de lui-même : les os, les tendons, les veines, les artères, les nerfs, les muscles qui composent le corps de l'homme, ont plus d'art et de proportion que toute l'architecture des anciens Grecs et Égyptiens. L'œil du moindre animal surpasse la mécanique de tous les artisans ensemble. Si on trouvait une montre dans les sables d'Afrique, on n'oserait dire sérieusement que le hasard l'a formée dans ces lieux déserts, et on n'a point de honte de dire que les corps des animaux, à l'art desquels nulle montre ne peut jamais être comparée, sont des caprices du hasard !

Je n'ignore pas un raisonnement que les épicuriens peuvent faire. Les atomes, diront-ils, ont un mouvement éternel; leur concours fortuit doit avoir déjà épuisé, dans cette éternité, des combinaisons infinies. Qui dit l'infini dit quelque chose qui comprend tout sans exception. Parmi ces combinaisons infinies des atomes qui sont déjà arrivées successivement, il faut nécessairement qu'on y trouve toutes celles qui sont possibles. S'il y en avait une seule de possible au delà de celles qui sont contenues dans cet infini, il ne serait plus infini véritable, parce qu'on pourrait y ajouter quelque chose, et que ce qui peut être augmenté, ayant une borne par le côté susceptible d'accroissement, n'est point véritablement infini. Il faut donc que la combinaison des atomes, qui fait le système présent du monde, soit une des combinaisons que les atomes ont eues successivement. Ce principe étant posé, faut-il s'étonner que le monde soit tel qu'il

est? Il a dû prendre cette forme précise un peu plus tôt ou un peu plus tard. Il fallait bien qu'il parvînt, dans quelqu'un de ces changements infinis, à cette combinaison qui le rend aujourd'hui si régulier, puisqu'il doit avoir déjà eu tour à tour toutes les combinaisons concevables. Dans le total de l'éternité sont renfermés tous les systèmes : il n'y en a aucun que le concours des atomes ne forme et n'embrasse tôt ou tard. Dans cette variété infinie de nouveaux spectacles de la nature, celui-ci a été formé en son rang : il a trouvé place à son tour. Nous nous trouvons actuellement dans ce système. Le concours des atomes qui l'a fait le défera ensuite, pour en faire d'autres à l'infini de toutes les espèces possibles. Ce système ne pouvait manquer de trouver sa place, puisque tous, sans exception, doivent trouver la leur chacun à son tour. C'est en vain qu'on cherche un art chimérique dans un ouvrage que le hasard a dû faire tel qu'il est.

Un exemple achèvera d'éclaircir ceci. Je suppose un nombre infini de combinaisons des lettres de l'alphabet formées successivement par le hasard : toutes les combinaisons possibles sont sans doute renfermées dans ce total, qui est véritablement infini. Or est-il que l'*Iliade* d'Homère n'est qu'une combinaison de lettres? L'*Iliade* d'Homère est donc renfermée dans ce recueil infini de combinaisons des caractères de l'alphabet. Ce fait étant supposé, un homme qui voudra trouver de l'art dans l'*Iliade* raisonnera très-mal. Il aura beau admirer l'harmonie des vers, la justesse et la magnificence des expressions, la naïveté des peintures, la proportion des parties du poëme, son unité parfaite, et sa conduite inimitable; en vain il se récriera que le hasard ne peut jamais faire rien de si parfait, et que le dernier effort de l'art humain peut à peine achever un si bel ouvrage : tout ce raisonnement si spécieux portera visiblement à faux. Il sera certain que le hasard ou concours fortuit des caractères les assemblant tour à tour avec une variété infinie, il a fallu que la combinaison précise qui fait l'*Iliade* vînt à son tour, un peu plus tôt ou un peu plus tard. Elle est enfin venue, et l'*Iliade* entière se trouve

parfaite, sans que l'art d'un Homère s'en soit mêlé. Voilà l'objection rapportée de bonne foi, sans l'affaiblir en rien. Je demande au lecteur une attention suivie pour les réponses que j'y vais faire.

1° Rien n'est plus absurde que de parler de combinaisons successives des atomes qui soient infinies en nombre. L'infini ne peut jamais être successif ni divisible. Donnez-moi un nombre que vous prétendrez être infini; je pourrai toujours faire deux choses qui démontreront que ce n'est pas un infini véritable. 1° J'en puis retrancher une unité : alors il deviendra moindre qu'il n'était, et sera certainement fini; car tout ce qui est moindre que l'infini a une borne par l'endroit où l'on s'arrête, et où l'on pourrait aller au delà : or le nombre qui est fini dès qu'on en retranche une seule unité ne pouvait pas être infini avant ce retranchement. Une seule unité est certainement finie : or un fini joint à un autre fini ne saurait faire l'infini. Si une seule unité ajoutée à un nombre fini finissait l'infini, il faudrait dire que le fini égalerait presque l'infini; ce qui est le comble de l'absurdité. 2° Je puis ajouter une unité à ce nombre, et par conséquent l'augmenter; or ce qui peut être augmenté n'est point infini; car l'infini ne peut avoir aucune borne; et ce qui peut recevoir de l'augmentation est borné par l'endroit où l'on s'arrête, pouvant aller plus loin, et y ajouter quelque unité. Il est donc évident que nul composé divisible ne peut être l'infini véritable.

Ce fondement étant posé, tout le roman de la philosophie épicurienne disparaît en un moment. Il ne peut jamais y avoir aucun corps divisible qui soit véritablement infini en étendue, ni aucun nombre ni aucune succession qui soit un infini véritable. De là il s'ensuit qu'il ne peut jamais y avoir un nombre successif de combinaisons d'atomes qui soit infini. Si cet infini chimérique était véritable, toutes les combinaisons possibles et concevables d'atomes s'y rencontreraient, j'en conviens; par conséquent il serait vrai qu'on y trouverait toutes les combinaisons qui semblent demander la plus grande industrie : ainsi on pourrait attribuer au pur hasard tout ce que l'art fait de plus merveilleux.

Si on voyait des palais d'une parfaite architecture, des meubles, des montres, des horloges, et toutes sortes de machines les plus composées, dans une île déserte, il ne serait plus permis de conclure qu'il y a eu des hommes dans cette île, et qu'ils ont fait tous ces beaux ouvrages. Il faudrait dire : Peut-être qu'une des combinaisons infinies des atomes, que le hasard a faites successivement, a formé tous ces composés dans cette île déserte, sans que l'industrie d'aucun homme s'en soit mêlée. Ce discours ne serait qu'une conséquence très-bien tirée du principe des épicuriens : mais l'absurdité de la conséquence sert à faire sentir celle du principe qu'ils veulent poser.

Quand les hommes, par la droiture naturelle de leur sens commun, concluent que ces sortes d'ouvrages ne peuvent venir du hasard, ils supposent visiblement, quoique d'une manière confuse, que les atomes ne sont point éternels, et qu'ils n'ont point eu dans leur concours fortuit une succession de combinaisons infinies; car si on supposait ce principe, on ne pourrait plus distinguer jamais les ouvrages de l'art d'avec ceux de ces combinaisons qui seraient fortuites comme des coups de dés.

Tous les hommes, qui supposent naturellement une différence sensible entre les ouvrages de l'art et ceux du hasard, supposent donc, sans l'avoir bien approfondi, que les combinaisons d'atomes n'ont point été infinies; et leur supposition est juste. Cette succession infinie de combinaisons d'atomes est, comme je l'ai déjà montré, une chimère plus absurde que toutes les absurdités qu'on voudrait expliquer par ce faux principe. Aucun nombre, ni successif, ni continu, ne peut être infini : d'où il s'ensuit clairement que les atomes ne peuvent être infinis en nombre, que la succession de leurs divers mouvements et de leurs combinaisons n'a pu être infinie, que le monde n'a pu être éternel, et qu'il faut trouver un commencement précis et fixe de ces combinaisons successives. Il faut trouver un premier individu dans les générations de chaque espèce; il faut trouver de même la première forme qu'a

eue chaque portion de matière qui fait partie de l'univers : et comme les changements successifs de cette matière n'ont pu avoir qu'un nombre borné, il ne faut admettre dans ces différentes combinaisons que celles que le hasard produit d'ordinaire, à moins qu'on ne reconnaisse une sagesse supérieure qui ait fait avec un art parfait les arrangements que le hasard n'aurait su faire.

IIe Les philosophes épicuriens sont si faibles dans leur système, qu'ils ne peuvent venir à bout de le former qu'autant qu'on leur donne sans preuve tout ce qu'ils demandent de plus fabuleux. Ils supposent d'abord des atomes éternels; c'est supposer ce qui est en question. Où prennent-ils que les atomes ont toujours été, et sont par eux-mêmes? Être par soi-même, c'est la suprême perfection. De quel droit supposent-ils, sans preuve, que les atomes ont un être parfait, éternel, immuable dans leur propre fonds? Trouvent-ils cette perfection dans l'idée qu'ils ont de chaque atome en particulier? Un atome n'étant pas l'autre, et étant absolument distingué de lui, il faudrait que chacun d'eux portât en soi l'éternité et l'indépendance à l'égard de tout autre être. Encore une fois, est-ce dans l'idée qu'ils ont de chaque atome que ces philosophes trouvent cette perfection? Mais donnons-leur là-dessus tout ce qu'ils demanderont, et ce qu'ils ne devraient pas même oser demander. Supposons donc que les atomes sont éternels, existants par eux-mêmes, indépendants de tout autre être, et par conséquent entièrement parfaits.

Faudra-t-il supposer encore qu'ils ont par eux-mêmes le mouvement? Le supposera-t-on à plaisir, pour réaliser un système plus chimérique que les contes des fées? Consultons l'idée que nous avons d'un corps; nous le concevons parfaitement sans supposer qu'il se meuve : nous nous le représentons en repos; et l'idée n'en est pas moins claire en cet état; il n'en a pas moins ses parties, sa figure et ses dimensions.

C'est en vain qu'on veut supposer que tous les corps sont sans cesse en quelque mouvement sensible ou insensible, et

que, si quelques portions de la matière sont dans un moindre mouvement que les autres, du moins la masse universelle de la matière a toujours dans sa totalité le même mouvement. Parler ainsi, c'est parler en l'air, et vouloir être cru sur tout ce qu'on s'imagine. Où prend-on que la masse de la matière a toujours dans sa totalité le même mouvement? qui est-ce qui en a fait l'expérience? Ose-t-on appeler philosophie cette fiction téméraire qui suppose ce qu'on ne peut jamais vérifier? N'y a-t-il qu'à supposer tout ce qu'on veut, pour éluder les vérités les plus simples et les plus constantes? De quel droit suppose-t-on aussi que tous les corps se meuvent sans cesse sensiblement ou insensiblement? Quand je vois une pierre qui paraît immobile, comment me prouvera-t-on qu'il n'y a aucun atome dans cette pierre qui ne se meuve actuellement? Ne me donnera-t-on jamais, pour preuves décisives, que des suppositions sans vraisemblance?

Allons encore plus loin. Supposons, par un excès de complaisance, que tous les corps de la nature se meuvent actuellement : s'ensuit-il que le mouvement leur soit essentiel, et qu'aucun d'eux ne puisse jamais être en repos? s'ensuit-il que le mouvement soit essentiel à toute portion de matière? D'ailleurs, si tous les corps ne se meuvent pas également; si les uns se meuvent plus sensiblement et plus fortement que les autres; si le même corps peut se mouvoir tantôt plus et tantôt moins, si un corps qui se meut communique son mouvement au corps voisin qui était en repos, ou dans un mouvement tellement inférieur qu'il était insensible, il faut avouer qu'une manière d'être qui tantôt augmente et tantôt diminue dans les corps ne leur est pas essentielle.

Ce qui est essentiel à un être est toujours le même en lui. Le mouvement qui varie dans les corps, et qui, après avoir augmenté, se ralentit jusqu'à paraître absolument anéanti, le mouvement qui se perd, qui se communique, qui passe d'un corps dans un autre comme une chose étrangère, ne peut être de l'essence des corps. Je dois donc conclure que les corps sont parfaits dans leur essence, sans qu'on leur

attribue aucun mouvement : s'ils ne l'ont point par leur essence, ils ne l'ont que par accident; s'ils ne l'ont que par accident, il faut remonter à la vraie cause de cet accident. Il faut, ou qu'ils se donnent eux-mêmes le mouvement, ou qu'ils le reçoivent de quelque autre être. Il est évident qu'ils ne se le donnent point eux-mêmes; nul être ne se peut donner ce qu'il n'a pas en soi. Nous voyons même qu'un corps qui est en repos demeure toujours immobile, si quelque autre corps voisin ne vient l'ébranler. Il est donc vrai que nul corps ne se meut par soi-même, et n'est mu que par quelque autre corps qui lui communique son mouvement.

Mais d'où vient qu'un corps en peut mouvoir un autre? d'où vient qu'une boule qu'on fait rouler sur une table unie ne peut en aller toucher une autre sans la remuer? Pourquoi n'aurait-il pas pu se faire que le mouvement ne se communiquât jamais d'un corps à un autre? En ce cas, une boule mue s'arrêterait auprès d'une autre en la rencontrant, et ne l'ébranlerait jamais.

On me répondra que les lois du mouvement entre les corps décident que l'un ébranle l'autre. Mais où sont-elles écrites ces lois du mouvement? qui est-ce qui les a faites, et qui les rend si inviolables? Elles ne sont point dans l'essence des corps; car on peut concevoir le corps en repos, et on conçoit même des corps dont les uns ne communiqueraient point leur mouvement aux autres, si ces règles, dont la source est inconnue, ne les y assujettissaient. D'où vient cette police, pour ainsi dire arbitraire, pour le mouvement entre tous les corps? D'où viennent ces lois si ingénieuses, si justes, si bien assorties les unes aux autres, et dont la moindre altération renverserait tout à coup tout le bel ordre de l'univers?

Un corps étant entièrement distingué de l'autre, il est par le fond de sa nature absolument indépendant de lui en tout : d'où il s'ensuit qu'il ne doit rien recevoir de lui, et qu'il ne doit être susceptible d'aucune de ses impressions. Les modifications d'un corps ne sont point une raison pour modifier de même un autre corps, dont l'être est entièrement indépendant de l'être du premier. C'est en vain qu'on allègue que les masses

les plus solides et les plus pesantes entraînent celles qui sont moins grosses et moins solides, et que, suivant cette règle, une grosse boule de plomb doit ébranler une petite boule d'ivoire. Nous ne parlons point du fait; nous en cherchons la cause. Le fait est constant; la cause en doit aussi être certaine et précise. Cherchons-la sans aucune prévention, et dans un plein doute sur tout préjugé. D'où vient qu'un gros corps en entraîne un petit? La chose pourrait se faire tout aussi naturellement d'une autre façon; il pourrait tout-aussi bien se faire que le corps le plus solide ne pût jamais ébranler aucun autre corps, c'est-à-dire que le mouvement fût incommunicable. Il n'y a que l'habitude qui nous assujettisse à supposer que la nature doit agir ainsi.

De plus, nous avons vu que la matière ne peut être ni infinie ni éternelle. Il faut donc trouver un premier atome par où le mouvement aura commencé dans un moment précis, et un premier concours des atomes qui aura formé une première combinaison. Je demande quel moteur a mu ce premier atome, et a donné ce premier branle à la machine de l'univers. Il n'est pas permis d'éluder une question si précise par un cercle sans fin. Ce cercle, dans un tout fini, doit avoir une fin certaine: il faut trouver le premier atome ébranlé, et le premier moment de cette première motion, avec le premier moteur dont la main a fait ce premier coup.

Parmi les lois du mouvement, il faut regarder comme arbitraires toutes celles dont on ne trouve pas la raison dans l'essence même des corps. Nous avons déjà vu que nul mouvement n'est essentiel à aucun corps. Donc toutes ces lois qu'on suppose comme éternelles et immuables sont au contraire arbitraires, accidentelles, et instituées sans nécessité; car il n'y en a aucune dont on trouve la raison dans l'essence d'aucun corps.

S'il y avait quelque règle du mouvement qui fût essentielle aux corps, ce serait sans doute celle qui fait que les masses moins grandes et moins solides sont mues par celles qui ont plus de grandeur et de solidité : or nous avons vu que celle-là même n'a point de raison dans l'essence des corps. Il y en

a une autre qui semblerait encore être très-naturelle : c'est celle que les corps se meuvent toujours plutôt en ligne directe qu'en ligne détournée, à moins qu'ils ne soient contraints dans leur mouvement par la rencontre d'autres corps; mais cette règle même n'a aucun fondement réel dans l'essence de la matière. Le mouvement est tellement accidentel et surajouté à la nature des corps, que cette nature des corps ne nous montre point une règle primitive et immuable, suivant laquelle ils doivent se mouvoir, et encore moins se mouvoir suivant certaines règles. De même que les corps auraient pu ne se mouvoir jamais, ou ne se communiquer jamais de mouvement les uns aux autres, ils auraient pu aussi ne se mouvoir jamais qu'en ligne circulaire; et ce mouvement aurait été aussi naturel que le mouvement en ligne directe. Qui est-ce qui a choisi entre ces deux règles également possibles? Ce que l'essence des corps ne décide point ne peut avoir été décidé que par celui qui a donné aux corps le mouvement qu'ils n'avaient point par leur essence. D'ailleurs ce mouvement en ligne directe pouvait être de bas en haut ou de haut en bas, du côté droit au côté gauche, ou du côté gauche au droit, ou en ligne diagonale. Qui est-ce qui a déterminé le sens dans lequel la ligne droite serait suivie?

Ne nous lassons point de suivre les épicuriens dans leurs suppositions les plus fabuleuses; poussons la fiction jusqu'au dernier excès de complaisance. Mettons le mouvement dans l'essence des corps. Supposons à leur gré que le mouvement en ligne directe est encore de l'essence de tous les atomes. Donnons aux atomes une intelligence et une volonté, comme les poëtes en ont donné aux rochers et aux fleuves. Accordons-leur le choix du sens dans lequel ils commenceront leur ligne droite. Quel fruit tireront ces philosophes de tout ce que je leur aurai donné contre toute évidence? Il faudra, 1° que tous les atomes se meuvent de toute éternité; 2° qu'ils se meuvent tous également; 3° qu'ils se meuvent tous en ligne droite; 4° qu'ils le fassent par une règle immuable et essentielle.

Je veux bien encore, par grâce, supposer que ces atomes

sont de figures différentes; car je laisse supposer à nos adversaires tout ce qu'ils seraient obligés de prouver, et sur quoi ils n'ont pas même l'ombre d'une preuve. On ne saurait trop donner à des gens qui ne peuvent jamais rien conclure de tout ce qu'on leur donnera. Plus on leur passe d'absurdités, plus ils sont pris par leurs propres principes.

Ces atomes de tant de bizarres figures, les uns ronds, les autres crochus, les autres en triangle, etc., sont obligés par leur essence d'aller toujours tout droit, sans pouvoir jamais tant soit peu fléchir ni à droite ni à gauche. Ils ne peuvent donc jamais s'accrocher, ni faire ensemble aucune composition. Mettez tant qu'il vous plaira les crochets les plus aiguisés auprès d'autre crochets semblables : si chacun d'eux ne se meut jamais qu'en ligne véritablement directe, ils se mouvront éternellement tous auprès les uns des autres sur des lignes parallèles, sans pouvoir se joindre et s'accrocher. Les deux lignes droites qu'on suppose parallèles, quoique immédiatement voisines, ne se couperont jamais, quand même on les pousserait à l'infini. Ainsi pendant toute l'éternité, il ne peut résulter aucun accrochement, ni par conséquent aucune composition, de ce mouvement des atomes en ligne directe.

Les épicuriens, ne pouvant fermer les yeux à l'évidence de cet inconvénient, qui sape les fondements de tout leur système, ont encore inventé comme une dernière ressource ce que Lucrèce nomme *clinamen*. C'est un mouvement qui décline un peu de la ligne droite, et qui donne moyen aux atomes de se rencontrer. Ainsi ils les tournent en imagination comme il leur plaît, pour parvenir à quelque but. Mais où prennent-ils cette petite inflexion des atomes, qui vient si à propos pour sauver leur système? Si la ligne droite pour le mouvement est essentielle aux corps, rien ne peut les fléchir, ni par conséquent les joindre pendant toute l'éternité; le *clinamen* viole l'essence de la matière, et ces philosophes se contredisent sans pudeur. Si au contraire la ligne droite pour le mouvement n'est pas essentielle à tous les corps, pourquoi nous

allègue-t-on d'un ton si affirmatif des lois éternelles, nécessaires et immuables pour le mouvement des atomes, sans recourir à un premier moteur? et pourquoi élève-t-on tout un système de philosophie sur le fondement d'une fable si ridicule? Sans le *clinamen*, la ligne droite ne peut jamais rien faire, et le système tombe par terre. Avec le *clinamen*, inventé comme les fables des poëtes, la ligne droite est violée, et le système se tourne en dérision. L'un et l'autre, c'est-à-dire la ligne droite et le *clinamen*, sont des suppositions en l'air et de purs songes. Mais ces deux songes s'entre-détruisent; et voilà à quoi aboutit la licence effrénée que les esprits se donnent de supposer comme vérité éternelle tout ce que leur imagination leur fournit pour autoriser une fable, pendant qu'ils refusent de reconnaître l'art avec lequel toutes les parties de l'univers ont été formées et mises en leurs places.

Pour dernier prodige d'égarement, il fallait que les épicuriens osassent expliquer encore par ce *clinamen*, qui est en lui-même si inexplicable, ce que nous appelons l'âme de l'homme, et son libre arbitre. Ils sont donc réduits à dire que c'est dans ce mouvement où les atomes sont dans une espèce d'équilibre entre la ligne droite et la ligne un peu courbée, que consiste la volonté humaine.

Étrange philosophie! Les atomes, s'ils ne vont qu'en ligne droite, sont inanimés, incapables de tout degré de connaissance et de volonté : mais les mêmes atomes, s'ils ajoutent à la ligne droite un peu de déclinaison, deviennent tout à coup animés, pensants et raisonnables; ils sont eux-mêmes des âmes intelligentes, qui se connaissent, qui réfléchissent, qui délibèrent, qui sont libres dans ce qu'elles font. Quelles métamorphoses, plus absurdes que celles des poëtes! Que dirait-on de la religion si elle avait besoin, pour être prouvée, de principes aussi puérils que ceux de la philosophie qui ose la combattre sérieusement?

Mais remarquons à quel point ces philosophes s'imposent à eux-mêmes. Qu'est-ce qu'ils peuvent trouver dans le *clinamen* qui explique avec quelque couleur la liberté de l'homme?

Cette liberté n'est point imaginaire ; et il faudrait douter de tout ce qui nous est le plus intime et le plus certain, pour douter de notre libre arbitre. Je sens que je suis libre de demeurer assis, quand je me lève pour marcher ; je le sens avec une si pleine certitude, qu'il n'est pas en mon pouvoir d'en douter jamais sérieusement, et que je me démentirais moi-même si j'osais dire le contraire. Peut-on pousser plus loin l'évidence de la preuve de la religion? Il faut douter de notre liberté même, pour pouvoir douter de la Divinité; d'où je conclus qu'on ne saurait douter de la Divinité sérieusement ; car personne ne peut entrer en un doute sérieux sur sa propre liberté. Si, au contraire, on avoue de bonne foi que les hommes sont véritablement libres, rien n'est plus facile que de montrer que la liberté de la volonté humaine ne peut consister en aucune combinaison des atomes.

S'il n'y a aucun premier moteur qui ait donné à la matière des lois arbitraires pour son mouvement, il faut que le mouvement soit essentiel aux corps, et que toutes les lois du mouvement soient aussi nécessaires que les essences des natures le sont. Tous les mouvements des corps doivent donc, suivant ce système, se faire par des lois constantes, nécessaires et immuables. La ligne droite doit donc être essentielle à tous les atomes qui ne sont pas détournés par d'autres atomes. La ligne droite doit être essentielle, ou de bas en haut, ou de haut en bas, ou de droite à gauche, ou de gauche à droite, ou de quelque sens de diagonale qui soit précis et immuable. D'ailleurs, il est évident que nul atome ne peut être détourné par un autre; car cet autre atome porte aussi dans son essence la même détermination invincible et éternelle à suivre la ligne directe dans le même sens. D'où il s'ensuit que tous les atomes, d'abord posés sur différentes lignes, doivent parcourir à l'infini ces mêmes lignes parallèles sans s'approcher jamais, et que ceux qui sont dans la même ligne doivent se suivre les uns les autres à l'infini, sans pouvoir s'attraper. Le *clinamen*, comme nous l'avons déjà dit, est manifestement impossible; mais supposant, contre la vérité évidente, qu'il

soit possible, il faudrait alors dire que le *clinamen* n'est pas moins nécessaire, immuable et essentiel aux atomes, que la ligne droite.

Dira-t-on qu'une loi essentielle et immuable du mouvement local des atomes explique la véritable liberté de l'homme? Ne voit-on pas que le *clinamen* ne peut pas mieux l'expliquer que la ligne directe même? Le *clinamen*, s'il était vrai, serait aussi nécessaire que la ligne perpendiculaire, par laquelle une pierre tombe du haut d'une tour dans la rue. Cette pierre est-elle libre dans sa chute? La volonté de l'homme, selon le principe du *clinamen*, ne l'est pas davantage. Est-ce ainsi qu'on explique la liberté? est-ce ainsi que l'homme ose démentir son propre cœur sur son libre arbitre, de peur de reconnaître son Dieu? D'un côté, dire que la liberté de l'homme est imaginaire, c'est étouffer la voix et le sentiment de toute la nature; c'est se démentir sans pudeur; c'est nier ce qu'on porte de plus certain au fond de soi-même; c'est vouloir réduire un homme à croire qu'il ne peut jamais choisir entre les deux partis sur lesquels il délibère de bonne foi en toute occasion. Rien n'est plus glorieux à la religion que de voir qu'il faille tomber dans des excès si monstrueux, dès qu'on veut révoquer en doute ce qu'elle enseigne. D'un autre côté, avouer que l'homme est véritablement libre, c'est reconnaître en lui un principe qui ne peut jamais être expliqué sérieusement par les combinaisons d'atomes, et par les lois du mouvement local, qu'on doit supposer toutes également nécessaires et essentielles à la matière, dès qu'on nie le premier moteur. Il faut donc sortir de toute l'enceinte de la matière, et chercher loin des atomes combinés quelque principe incorporel pour expliquer le libre arbitre, dès qu'on l'admet de bonne foi. Tout ce qui est matière et atomes ne se meut que par des lois nécessaires, immuables et invincibles. La liberté ne peut donc se trouver ni dans les corps, ni dans aucun mouvement local; il faut donc la chercher dans quelque être incorporel. Cet être incorporel, qui doit se trouver en moi uni à mon corps, quelle main l'a attaché et

assujetti aux organes de cette machine corporelle? Où est l'ouvrier qui lie des natures si différentes? Ne faut-il pas une puissance supérieure aux corps et aux esprits, pour les tenir dans cette union avec un empire si absolu?

Deux atomes crochus, dit un épicurien, s'accrochent ensemble. Tout cela est faux, selon son système; car j'ai prouvé que ces deux atomes crochus ne s'accrochent jamais, faute de se rencontrer. Mais enfin, après avoir supposé que deux atomes crochus s'unissent en s'accrochant, il faudra que l'épicurien avoue que l'être pensant qui est libre dans ses opérations, et qui par conséquent n'est point un amas d'atomes toujours mus par des lois nécessaires, est incorporel, et qu'il n'a pu s'accrocher par sa figure au corps qu'il anime. Ainsi l'épicurien, de quelque côté qu'il se tourne, renverse de ses propres mains son système. Mais gardons-nous bien de vouloir confondre les hommes qui se trompent, puisque nous sommes hommes comme eux, et aussi capables de nous tromper : plaignons-les; ne songeons qu'à les éclairer avec patience, qu'à les édifier, qu'à prier pour eux, et qu'à conclure en faveur d'une vérité évidente.

Tout porte donc la marque divine dans l'univers : les cieux, la terre, les plantes, les animaux, et les hommes plus que tout le reste. Tout nous montre un dessein suivi, un enchaînement de causes subalternes conduites avec ordre par une cause supérieure.

Il n'est point question de critiquer ce grand ouvrage. Les défauts qu'on y trouve viennent de la volonté libre et déréglée de l'homme, qui les produit par son déréglement; ou de celle de Dieu, toujours sainte et toujours juste, qui veut tantôt punir les hommes infidèles, et tantôt exercer par les méchants les bons qu'il veut perfectionner. Souvent même ce qui paraît défaut à notre esprit borné, dans un endroit séparé de l'ouvrage, est un ornement par rapport au dessein général, que nous ne sommes par capables de regarder avec des vues assez simples pour connaître la perfection du tout. N'arrive-t-il pas tous les jours qu'on blâme témérairement

certains morceaux des ouvrages des hommes, faute d'avoir assez pénétré toute l'étendue de leurs desseins? C'est ce qu'on éprouve tous les jours pour les ouvrages des peintres et des architectes.

Si des caractères d'écriture étaient d'une grandeur immense, chaque caractère regardé de près occuperait toute la vue d'un homme; il ne pourrait en apercevoir qu'un seul à la fois, et il ne pourrait lire, c'est-à-dire assembler les lettres, et découvrir le sens de tous ces caractères rassemblés. Il en est de même des grands traits que la Providence forme dans la conduite du monde entier pendant la longue suite des siècles. Il n'y a que le tout qui soit intelligible, et le tout est trop vaste pour être vu de près. Chaque événement est comme un caractère particulier qui est trop grand pour la petitesse de nos organes, et qui ne signifie rien s'il est séparé des autres. Quand nous verrons en Dieu à la fin des siècles, dans son vrai point de vue, le total des événements du genre humain, depuis le premier jusqu'au dernier jour de l'univers, et leurs proportions par rapport aux desseins de Dieu, nous nous écrierons : Seigneur, il n'y a que vous de juste et de sage.

On ne juge des ouvrages des hommes qu'en examinant le total : chaque partie ne doit point avoir toute perfection, mais seulement celle qui lui convient dans l'ordre et dans la proportion des différentes parties qui composent le tout. Dans un corps humain, il ne faut pas que tous les membres soient des yeux ; il faut aussi des pieds et des mains. Dans l'univers, il faut un soleil pour le jour; mais il faut aussi une lune pour la nuit [1]. C'est ainsi qu'il faut juger de chaque partie par rapport au tout : toute autre vue est courte et trompeuse. Mais qu'est-ce que les faibles desseins des hommes, si on les compare avec celui de la création et du gouvernement de l'univers? Autant que le ciel est élevé au-dessus de la terre, autant, dit Dieu dans les Écritures [2], mes voies et mes pen-

[1] Nec tibi occurrit perfecta universitas, nisi ubi majora sic præsto sunt, ut minora non desint. S. Aug., *de Lib. Arb.*, lib. III, cap., VIII, n°, 25; t. I.
[2] *Isai.*, LV. 9.

sées sont-elles élevées au-dessus des vôtres. Que l'homme admire donc ce qu'il entend, et qu'il se taise sur ce qu'il n'entend pas.

Mais, après tout, les vrais défauts mêmes de cet ouvrage ne sont que des imperfections que Dieu y a laissées pour nous avertir qu'il l'avait tiré du néant. Il n'y a rien dans l'univers qui ne porte et qui ne doive porter également ces deux caractères si opposés : d'un côté, le sceau de l'ouvrier sur son ouvrage ; de l'autre côté, la marque du néant d'où il est tiré, et où il peut retomber à toute heure. C'est un mélange incompréhensible de bassesse et de grandeur, de fragilité dans la matière, et d'art dans la façon. La main de Dieu éclate partout, jusque dans un ver de terre. Le néant se fait sentir partout, jusque dans les plus vastes et les plus sublimes génies. Tout ce qui n'est point Dieu ne peut avoir qu'une perfection bornée, et ce qui n'a qu'une perfection bornée demeure toujours imparfait par l'endroit où la borne se fait sentir, et avertit que l'on y pourrait encore beaucoup ajouter. La créature serait le créateur même, s'il ne lui manquait rien ; car elle aurait la plénitude de la perfection, qui est la Divinité même. Dès qu'elle ne peut être infinie, il faut qu'elle soit bornée en perfection, c'est-à-dire imparfaite par quelque côté. Elle peut avoir plus ou moins d'imperfection ; mais enfin il faut qu'elle soit toujours imparfaite. Il faut qu'on puisse toujours marquer l'endroit précis où elle manque, et que la critique puisse dire : Voilà ce qu'elle pourrait avoir encore, et qu'elle n'a pas.

Concluons-nous qu'un ouvrage de peinture est fait par le hasard, quand on y remarque des ombres, ou même quelques négligences de pinceau ? Le peintre, dit-on, aurait pu finir davantage ces carnations, ces draperies, ces lointains. Il est vrai que ce tableau n'est point parfait selon les règles ; mais quelle folie serait-ce de dire : Ce tableau n'est point absolument parfait ; donc ce n'est qu'un amas de couleurs formé par le hasard, et la main d'aucun peintre n'y a travaillé ! Ce qu'on rougirait de dire d'un tableau mal fait et presque sans art, on

n'a pas de honte de le dire de l'univers, où éclate une foule de merveilles incompréhensibles avec tant d'ordre et de proportion.

Qu'on étudie le monde tant qu'on voudra; qu'on descende au dernier détail; qu'on fasse l'anatomie du plus vil animal; qu'on regarde de près le moindre grain de blé semé dans la terre, et la manière dont ce germe se multiplie; qu'on observe attentivement les précautions avec lesquelles un bouton de rose s'épanouit au soleil, et se referme vers la nuit : on y trouvera plus de dessein, de conduite et d'industrie, que dans tous les ouvrages de l'art. Ce qu'on appelle même l'art des hommes n'est qu'une faible imitation du grand art qu'on nomme les lois de la nature, et que les impies n'ont pas eu de honte d'appeler le hasard aveugle.

Faut-il donc s'étonner si les poëtes ont animé tout l'univers; s'ils ont donné des ailes aux vents, et des flèches au soleil; s'ils ont peint les fleuves qui se hâtent de se précipiter dans la mer, et les arbres qui montent vers le ciel, pour vaincre les rayons du soleil par l'épaisseur de leurs ombrages? Ces figures ont passé même dans le langage vulgaire : tant il est naturel aux hommes de sentir l'art dont toute la nature est pleine. La poésie n'a fait qu'attribuer aux créatures inanimées le dessein du Créateur, qui fait tout en elles. Du langage figuré des poëtes, ces idées ont passé dans la théologie des païens, dont les théologiens furent les poëtes. Il ont supposé un art, une puissance, une sagesse, qu'ils ont nommé *numen*, dans les créatures même les plus privées d'intelligence. Chez eux les fleuves ont été des dieux, et les fontaines des naïades : les bois et les montagnes ont eu leurs divinités particulières : les fleurs ont eu Flore, et les fruits Pomone. Plus on contemple sans prévention toute la nature, plus on y découvre partout un fonds inépuisable de sagesse, qui est comme l'âme de l'univers.

Que s'ensuit-il de là? La conclusion vient d'elle-même. S'il faut tant de sagesse et de pénétration, dit Minutius Fé-

lix [1], même pour remarquer l'ordre et le dessein merveilleux de la structure du monde, à plus forte raison combien en a-t-il fallu pour le former! Si on admire tant les philosophes parce qu'ils découvrent une petite partie des secrets de cette sagesse qui a tout fait, il faut être bien aveugle pour ne l'admirer pas elle-même.

Voilà le grand objet du monde entier, où Dieu, comme dans un miroir, se présente au genre humain. Mais les uns (je parle des philosophes) se sont évanouis dans leurs pensées; tout s'est tourné pour eux en vanité. A force de raisonner subtilement, plusieurs d'entre eux ont perdu même une vérité qu'on trouve naturellement et simplement en soi, sans avoir besoin de philosophie.

Les autres, enivrés par leurs passions, vivent toujours distraits. Pour apercevoir Dieu dans ses ouvrages, il faut au moins y être attentif. Les passions aveuglent à un tel point, non-seulement les peuples sauvages, mais encore les nations qui semblent les mieux policées, qu'elles ne voient pas la lumière même qui les éclaire. A cet égard, les Égyptiens, les Grecs et les Romains n'ont pas été moins aveuglés et moins abrutis que les sauvages les plus grossiers; ils se sont ensevelis comme eux dans les choses sensibles, sans remonter plus haut; et ils n'ont cultivé leur esprit que pour se flatter par de plus douces sensations, sans vouloir remarquer de quelle source elles venaient.

Ainsi vivent les hommes sur la terre : ne leur dites rien; ils ne pensent à rien, excepté à ce qui flatte leurs passions grossières ou leur vanité. Leurs âmes s'appesantissent tellement, qu'ils ne peuvent plus s'élever à aucun objet incorporel : tout ce qui n'est point palpable, et qui ne peut être vu, ni goûté, ni entendu, ni senti, ni compté, leur semble chimérique. Cette faiblesse de l'âme, se tournant en crédulité, leur paraît une force : et leur vanité s'applaudit de résister à ce qui frappe naturellement le reste des hommes. C'est comme

[1] *Octav.*, cap. XVII.

si un monstre se glorifiait de n'être pas formé selon les règles communes de la nature; ou comme si un aveugle-né triomphait de ce qu'il serait incrédule pour la lumière et pour les couleurs, que le reste des hommes aperçoit.

O mon Dieu! si tant d'hommes ne vous découvrent point dans ce beau spectacle que vous leur donnez de la nature entière, ce n'est pas que vous soyez loin de chacun de nous. Chacun de nous vous touche comme avec la main; mais les sens, et les passions qu'ils excitent, emportent toute l'application de l'esprit. Ainsi, Seigneur, votre lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres sont si épaisses, qu'elles ne la comprennent pas : vous vous montrez partout, et partout les hommes distraits négligent de vous apercevoir. Toute la nature parle de vous, et retentit de votre saint nom ; mais elle parle à des sourds, dont la surdité vient de ce qu'ils s'étourdissent toujours eux-mêmes. Vous êtes auprès d'eux, et au dedans d'eux; mais ils sont fugitifs et errants hors d'eux-mêmes. Ils vous trouveraient, ô douce lumière, ô éternelle beauté, toujours ancienne et toujours nouvelle, ô fontaine des chastes délices, ô vie pure et bienheureuse de tous ceux qui vivent véritablement, s'ils vous cherchaient au dedans d'eux-mêmes! Mais les impies ne vous perdent qu'en se perdant. Hélas! vos dons, qui leur montrent la main d'où ils viennent, les amusent jusqu'à les empêcher de la voir : ils vivent de vous, et ils vivent sans penser à vous : ou plutôt ils meurent auprès de la vie, faute de s'en nourrir; car quelle mort n'est-ce point de vous ignorer? Ils s'endorment dans votre sein tendre et paternel; et, pleins des songes trompeurs qui les agitent pendant leur sommeil, ils ne sentent pas la main puissante qui les porte. Si vous étiez un corps stérile, impuissant et inanimé, tel qu'une fleur qui se flétrit, une rivière qui coule, une maison qui va tomber en ruine, un tableau qui n'est qu'un amas de couleurs pour frapper l'imagination, ou un métal inutile qui n'a qu'un peu d'éclat, ils vous apercevraient, et vous attribueraient follement la puissance de leur donner quelque plaisir, quoique en effet le plai-

sir ne puisse venir des choses inanimées qui ne l'ont pas, et que vous en soyez l'unique source. Si vous n'étiez donc qu'un être grossier, fragile et inanimé, qu'une masse sans vertu, qu'une ombre de l'être, votre nature vaine occuperait leur vanité; vous seriez un objet proportionné à leurs pensées basses et brutales : mais parce que vous êtes trop au dedans d'eux-mêmes, où ils ne rentrent jamais, vous leur êtes un Dieu caché; car ce fond intime d'eux-mêmes est le lieu le plus éloigné de leur vue, dans l'égarement où ils sont. L'ordre et la beauté que vous répandez sur la face de vos créatures sont comme un voile qui vous dérobe à leurs yeux malades. Quoi donc! la lumière qui devrait les éclairer les aveugle; et les rayons du soleil même empêchent qu'ils ne l'aperçoivent! Enfin, parce que vous êtes une vérité trop haute et trop pure pour passer par les sens grossiers, les hommes, rendus semblables aux bêtes, ne peuvent vous concevoir : comme si l'homme ne connaissait pas tous les jours la sagesse et la vertu, dont aucun de ses sens néanmoins ne peut lui rendre témoignage; car elles n'ont ni son, ni couleur, ni odeur, ni goût, ni figure, ni aucune qualité sensible. Pourquoi donc, ô mon Dieu, douter plutôt de vous que de ces autres choses, très-réelles et très-manifestes, dont on suppose la vérité certaine dans toutes les affaires les plus sérieuses de la vie, et lesquelles, aussi bien que vous, échappent à nos faibles sens? O misère! ô nuit affreuse qui enveloppe les enfants d'Adam! ô monstrueuse stupidité! ô renversement de tout l'homme! L'homme n'a des yeux que pour voir des ombres, et la vérité lui paraît un fantôme : ce qui n'est rien est tout pour lui : ce qui est tout ne lui semble rien. Que vois-je dans toute la nature? Dieu, Dieu partout, et encore Dieu seul. Quand je pense, Seigneur, que tout l'être est en vous, vous épuisez et vous engloutissez, ô abîme de vérité, toute ma pensée; je ne sais ce que je deviens : tout ce qui n'est point vous disparaît, et à peine me reste-t-il de quoi me trouver encore moi-même. Qui ne vous voit point n'a rien vu; qui ne vous goûte point n'a jamais rien senti : il est comme s'il n'était pas; sa vie

entière n'est qu'un songe. Levez-vous, Seigneur, levez-vous; qu'à votre face vos ennemis se fondent comme la cire, et s'évanouissent comme la fumée. Malheur à l'âme impie qui, loin de vous, est sans Dieu, sans espérance, sans éternelle consolation! Déjà heureuse celle qui vous cherche, qui soupire, et qui a soif de vous! mais pleinement heureuse celle sur qui rejaillit la lumière de votre face, dont votre main a essuyé les larmes, et dont votre amour a déjà comblé les désirs! Quand sera-ce, Seigneur? O beau jour sans nuage et sans fin, dont vous serez vous-même le soleil, et où vous coulerez au travers de mon cœur comme un torrent de volupté! A cette douce espérance mes os tressaillent, et s'écrient : *Qui est semblable à vous?* Mon cœur se fond, et ma chair tombe en défaillance, ô Dieu de mon cœur, et mon éternelle portion.

SECONDE PARTIE.

DÉMONSTRATION

DE L'EXISTENCE ET DES ATTRIBUTS DE DIEU,

TIRÉE DES IDÉES INTELLECTUELLES.

CHAPITRE PREMIER.

Méthode qu'il faut suivre dans la recherche de la vérité.

Il me semble que la seule manière d'éviter toute erreur est de douter sans exception de toutes les choses dans lesquelles je ne trouverai pas une pleine évidence. Je me défie donc de tous mes préjugés : la clarté avec laquelle j'ai cru jusqu'ici voir diverses choses n'est point une raison de les supposer vraies. Je me défie de tout ce qu'on appelle impression des sens, principes accoutumés, vraisemblances : je ne veux rien croire, s'il n'y a rien qui soit parfaitement certain ; je veux que

ce soit la seule évidence et l'entière certitude des choses qui me force à y acquiescer, faute de quoi je les laisserai au nombre des douteuses.

Cette règle posée, je ne compte plus sur aucun des êtres que j'ai cru jusqu'ici apercevoir autour de moi : peut-être ne sont-ils que des illusions. J'ai toujours reconnu qu'il y a un temps, toutes les nuits, où je crois voir ce que je ne vois point, et où je crois toucher ce que je ne touche pas ; j'ai appelé ce temps le temps du sommeil : mais qui m'a dit que je ne suis pas toujours endormi, et que toutes mes perceptions ne sont pas des songes ?

Si le sommeil dans un certain degré peut causer une illusion que la veille fait découvrir, qui est-ce qui me répondra que la veille elle-même n'est pas une autre espèce de sommeil dans un autre degré, d'où je ne sors jamais, et dont aucun autre état ne peut me découvrir l'illusion? Quelle différence suppose-t-on entre un homme qui dort, et un homme que la fièvre met dans le délire? Celui qui dort ne rêve que pendant quelques heures ; ensuite il s'éveille, et le réveil lui montre la fausseté de ses songes : celui qui est en délire fait des espèces de songes pendant plusieurs jours ; la guérison est pour lui ce que le réveil est pour l'autre ; il n'aperçoit ses erreurs qu'après la fin de sa maladie. Voilà une illusion plus longue, mais qui a pourtant ses bornes, et qu'on découvre après qu'on n'y est plus.

Il y a d'autres illusions encore plus longues, et qui durent même toute la vie. Un insensé qui est incurable passera sa vie à croire voir ce qui n'est point devant ses yeux ; jamais il ne s'apercevra de son illusion : c'est un songe de toute la vie qu'on fait les yeux ouverts, et sans être endormi. Comment pourrai-je m'assurer que je ne suis point dans ce cas? Celui qui y est ne croit point y être ; il se croit aussi sûr que moi de n'y être pas. Je ne crois pas plus fermement que lui voir ce qu'il me semble que je vois. Mais quoi! je n'en saurais pourtant douter dans la pratique, il est vrai ; mais cet insensé dans la pratique ne peut non plus que moi douter de tout ce qu'il s'imagine voir, et qu'il ne voit point. Cette persuasion inévitable dans

la pratique n'est donc point une preuve : peut-être n'est-elle en moi, non plus que dans cet insensé, qu'une misère de ma condition, et un entraînement invincible dans l'erreur. Quoique celui qui songe ne puisse s'empêcher de croire ce que ses songes lui représentent, il ne s'ensuit pas que ses songes soient vrais. Quoiqu'un insensé ne puisse s'empêcher de se croire roi, et de penser qu'il voit ce qu'il ne voit point, il ne s'ensuit pas que sa royauté et tous les autres objets de son extravagance soient véritables. Peut-être que, dans le moment de ce que j'appelle la mort, j'éprouverai une espèce de réveil qui me détrompera de tous les songes grossiers de cette vie, comme le réveil du matin me détrompe des songes de la nuit, ou comme la guérison d'un fou le désabuse des erreurs dont il a été le jouet pendant sa folie.

Une autre chose est peut-être encore possible, qui est que l'illusion, que je vois plus longue dans un fou que dans un homme qui dort, sera encore plus longue et plus constante dans l'homme qui ne dort ni n'extravague. Peut-être que, dans la veille et dans le plus grand sang-froid, je suis le jouet d'une illusion qui ne se dissipera jamais, et que nul autre état ne me tirera de cette tromperie perpétuelle. Que ferai-je? du moins je veux tâcher de me préserver de l'illusion, en doutant de tout. Mais quoi! peut-on toujours douter de tout? Est-ce un état sérieux et possible? Ne serait-ce point une folie pire que l'illusion même que je veux tâcher d'éviter? Non, il ne peut point y avoir de folie à n'assurer pas ce qu'on ne trouve point entièrement assuré. Si la pratique m'entraîne à supposer les choses dont je n'ai point de preuve évidente, je me regarderai comme un homme qu'un torrent entraîne toujours insensiblement, et qui se prend toujours, pour se retenir, aux branches des arbres plantés sur le rivage.

Un homme fort assoupi se fait violence pour vaincre le sommeil; mais le sommeil le surprend toujours, et aussitôt qu'il dort sa raison disparaît : il rêve, il fait des songes ridicules; dès qu'il s'éveille, il aperçoit son erreur et l'illusion de ses songes, dans lesquels néanmoins il retombe au bout de trois mi-

nutes. C'est ainsi que je suis entre la veille et le sommeil, entre mon doute philosophique, qui seul est raisonnable, et le songe trompeur de la vie commune. Pour me défendre de cette continuelle et invincible illusion, au moins je tâcherai de temps en temps de me reprendre à ma règle immuable de n'admettre que ce qui est certain. Dans ces moments de retour au dedans de moi-même je désavouerai tous mes jugements précipités, je me remettrai en suspens, et je me défierai autant de moi que de tout ce qu'il me semble qui m'environne.

Voilà ce qu'il faut faire, si je veux suivre la raison; elle ne doit croire que ce qui est certain, elle ne doit que douter de ce qui est douteux. Jusqu'à ce que je trouve quelque chose d'invincible par pure raison pour me montrer la certitude de tout ce qu'on appelle nature et univers, l'univers entier doit m'être suspect de n'être qu'un songe et une fable. Toute la nature n'est peut-être qu'un vain fantôme. Cet état de suspension, il est vrai, m'étonne et m'effraye; il me jette au dedans de moi dans une solitude profonde et pleine d'horreur; il me gêne, il me tient comme en l'air : il ne saurait durer, j'en conviens; mais il est le seul état raisonnable. Ma pente à supposer les choses dont je n'ai point de preuve est semblable au goût des enfants pour les fables et les métamorphoses. On aime mieux supposer le mensonge que de se tenir dans cette violente suspension, pour ne se rendre qu'à la seule vérité exactement démontrée.

O raison, où me jetez-vous? où suis-je? que suis-je? Tout m'échappe; je ne puis me défendre de l'erreur qui m'entraîne, ni renoncer à la vérité qui me fuit. Jusques à quand serai-je dans ce doute, qui est une espèce de tourment, et qui est pourtant le seul usage que je puisse faire de la raison? O abîme de ténèbres qui m'épouvante! ne croirai-je jamais rien? croirai-je sans être assuré? Qui me tirera de ce trouble?

Il me vient une pensée que je dois examiner. S'il y a un être de qui je tienne le mien, ne doit-il pas être bon et véritable? pourrait-il l'être s'il me trompait, et s'il ne m'avait mis au monde que pour une illusion perpétuelle? Mais qui m'a

dit qu'un être puissant, malin et trompeur, ne m'ait point formé? Qui est-ce qui m'a dit que je n'ai point été formé par le hasard dans un état qui porte l'illusion par lui-même? De plus, comment sais-je si je ne suis pas moi-même la cause volontaire de mon illusion? Pour éviter l'erreur, je n'ai qu'à ne juger jamais, et à demeurer dans un doute universel sans exception. C'est en voulant juger que je m'expose à me tromper moi-même. Peut-être que celui qui m'a mis au monde ne m'y a mis que pour demeurer toujours dans le doute, peut-être que j'abuse de ma raison, que je passe au delà des bornes qui me sont marquées, et que je me livre moi-même à l'erreur toutes les fois que je veux juger. Je ne jugerai donc plus; mais j'examinerai toutes choses, en me défiant de moi-même et de celui qui m'a formé, supposé que j'aie été formé par un être supérieur à moi.

Dans cette incertitude, que je veux pousser aussi loin qu'elle peut aller, il y a une chose qui m'arrête tout court. J'ai beau vouloir douter de toutes choses, il m'est impossible de pouvoir douter si je suis. Le néant ne saurait douter; et quand même je me tromperais, il s'ensuivrait par mon erreur même que je suis quelque chose, puisque le néant ne peut se tromper. Douter et se tromper, c'est penser. Ce moi qui pense, qui doute, qui craint de se tromper, qui n'ose juger de rien, ne saurait faire tout cela, s'il n'était rien.

Mais d'où vient que je m'imagine que le néant ne saurait penser? Je me réponds aussitôt à moi-même : C'est que qui dit néant exclut sans réserve toute propriété, toute action, toute manière d'être, et par conséquent la pensée; car la pensée est une manière d'être et d'agir. Cela me paraît clair. Mais peut-être que je me contente trop aisément. Allons donc encore plus loin, et voyons précisément pourquoi cela me paraît clair.

Toute la clarté de ce raisonnement roule sur la connaissance que j'ai du néant, et sur celle que j'ai de la pensée. Je connais clairement que le néant ne peut rien, ne fait rien, ne reçoit rien, et n'a jamais rien : d'un autre côté, je connais claire-

ment que penser c'est agir, c'est faire, c'est avoir quelque chose : donc je connais clairement que la pensée actuelle ne peut jamais convenir au néant. C'est l'idée claire de la pensée qui me découvre l'incompatibilité qui est entre le néant et elle, parce qu'elle est une manière d'être : d'où il s'ensuit que quand j'ai une idée claire d'une chose, il ne dépend plus de moi d'aller contre l'évidence de cette idée. L'exemple sur lequel je suis le montre invinciblement. Quelque violence que je me fasse, je ne puis parvenir à douter si ce qui pense en moi existe : il n'est donc question que d'avoir des idées bien claires comme celles que j'ai de la pensée; en les consultant, on sera toujours déterminé à nier de la chose ce que son idée en exclut, et à affirmer de cette même chose ce que son idée renferme clairement.

Mais je parle d'idée, et je ne sais encore ce que c'est. C'est quelque chose que je ne puis encore bien démêler : c'est une lumière qui est en moi, qui n'est point moi-même, qui me corrige, qui me redresse, ou peut-être qui me trompe, mais enfin qui m'entraîne par son évidence véritable ou fausse. Quoi qu'il en soit, c'est une règle qui est au dedans de moi, de laquelle je ne puis juger, et par laquelle au contraire il faut que je juge de tout, si je veux juger : c'est une règle qui me force même à juger, comme il paraît par l'exemple de ce que j'examine maintenant; car il m'est impossible de m'abstenir de juger que je suis : puisque je pense, la clarté de l'idée de la pensée me met dans une absolue impuissance de douter si je suis.

Ma règle de ne juger jamais pour ne me tromper pas, ne peut donc me servir que dans les choses où je n'ai point d'idée claire : mais pour celles où j'ai une idée entièrement claire, cette clarté trompeuse ou véritable me force à juger malgré moi; je ne suis plus libre d'hésiter. Quand même cette clarté d'idée ne serait qu'une illusion, il faut que je me livre à elle. Je pousse le doute aussi loin que je puis; mais je ne puis le pousser jusqu'à contredire mes idées claires. Qu'un autre encore plus incrédule et plus défiant que moi le pousse

plus loin : je l'en défie; je le défie de douter sérieusement de son existence. Pour en douter, il faudrait qu'il crût qu'on peut penser, et n'être rien. La raison n'a que ses idées; elle n'a point en elle de quoi les combattre; il faudrait qu'elle sortît d'elle-même, et qu'elle se tournât contre elle-même, pour les contredire. Quand même elle ne trouverait point de quoi montrer la certitude de ses idées, elle n'a rien en elle qui puisse lui servir d'instrument pour ébranler ce que ses idées lui représentent. Il est vrai, encore une fois, qu'elle peut douter de ce que ses idées lui proposent comme douteux : ce doute, bien loin de combattre les idées, est au contraire une manière très-exacte de les suivre et de s'y soumettre : mais pour les choses qu'elles représentent clairement, on ne peut s'empêcher ni de les concevoir clairement, ni de les croire avec certitude.

Je conclus donc trois choses sur l'idée claire que j'ai de mon existence par ma pensée : la première est que nul homme de bonne foi ne peut douter contre une idée entièrement claire; la seconde, que quand même nos idées seraient trompeuses, elles nous entraîneraient invinciblement toutes les fois qu'elles auraient cette clarté parfaite; la troisième, que nous n'avons rien en nous qui nous mette en droit de douter de la certitude de nos idées claires. Ce serait douter sans savoir pourquoi, et ce doute n'aurait rien de vraisemblable; car toute l'étendue de notre raison, loin de nous révolter contre nos idées, ne consiste qu'à les consulter comme une règle supérieure et immuable.

Je sais bien que ceux qui se plaisent à douter confondront toujours les idées entièrement claires avec celles qui ne le sont pas, et qu'ils se serviront de l'exemple de certaines choses dont les idées sont obscures, et laissent une entière liberté d'opinion, pour combattre la certitude des idées claires sur lesquelles on n'est point libre de douter : mais je les convaincrai toujours par leur propre expérience, s'ils sont de bonne foi. Pendant qu'ils doutent de tout, je les défie de douter si ce qui doute en eux est un néant. Si la croyance que

je suis parce que je doute est une erreur, non-seulement c'est une erreur sans remède, mais encore une erreur de laquelle la raison n'a aucun prétexte de se défier.

Ce qui résulte de tout ceci est qu'il faut bien se garder de prendre une idée obscure pour une idée claire, ce qui fait la précipitation des jugements et l'erreur; mais aussi qu'on ne doit et qu'on ne peut jamais sérieusement hésiter sur les choses que nos idées renferment clairement.

Ce que je viens de dire est une espèce de lueur qui se présente à moi dans cet abîme de ténèbres où je suis enfoncé; ce n'est point encore un vrai jour, ce n'est qu'un faible commencement; et quelque envie que j'aie de voir la lumière, j'aime encore mieux l'affreuse obscurité qu'une lumière fausse. Plus la vérité est précieuse, plus je crains de trouver ce qui lui ressemblerait, et qui ne serait pas elle-même. O vérité! si vous êtes quelque chose qui puisse m'entendre et me voir, écoutez mes désirs; voyez la préparation de mon cœur; ne souffrez pas que je prenne votre ombre pour vous-même; soyez jalouse de votre gloire; montrez-vous, il me suffira de vous voir : c'est pour vous seule, et non pour moi, que je vous veux. Jusques à quand m'échapperez-vous?

Mais que dis-je? peut-être que la vérité ne saurait m'entendre. Il est vrai que ma raison ne me fournit aucun sujet de doute sur mes idées claires : mais que sais-je si ma raison elle-même n'est point une fausse mesure pour mesurer toutes choses? Qui m'a dit que cette raison n'est point elle-même une illusion perpétuelle de mon esprit, séduit par un esprit puissant et trompeur qui est supérieur au mien? Peut-être que cet esprit me représente comme clair ce qui est le plus absurde; peut-être que le néant est capable de penser, et qu'en pensant je ne suis rien; peut-être qu'une même chose peut tout ensemble exister et n'exister pas; peut-être que la partie est aussi grande que le tout. Me voilà rejeté dans une étrange incertitude; et il ne m'est pas même permis d'avoir impatience d'en sortir, quelque violent que soit cet état, puisque mon impatience serait une mauvaise disposition pour connaî-

tre la vérité. Examinons donc tranquillement ce que je viens de dire.

Je fais une extrême différence entre mes opinions libres et variables, et mes idées claires que je ne suis jamais libre de changer. Quand même elles seraient fausses, il m'est impossible de les redresser, et je suis sans ressource dévoué à l'erreur. Ceux mêmes qui m'accuseront de me tromper, si c'est une tromperie, sont dans la nécessité de se tromper toujours aussi bien que moi. Cette erreur n'est point un accident; c'est un état fixe où nous sommes nés : c'est leur nature, c'est la mienne. Cette raison qui nous trompe n'est point une inspiration étrangère, ni quelque chose de dehors qui vienne porter la séduction au dedans de nous, ou qui nous pousse pour nous égarer : cette raison trompeuse est nous-mêmes; et s'il est vrai que nous soyons quelque chose, nous sommes précisément cette raison qui se trompe. Puisque cette raison est le fond de notre nature même, il faudrait que l'esprit supérieur qui nous tromperait nous eût donné lui-même une nature fausse toute tournée à l'erreur, et incapable de la vérité; il faudrait qu'il nous eût donné, pour ainsi dire, une raison à l'envers, et qui s'attacherait toujours au contre-pied de la vérité. Un esprit qui aurait fait le mien de la sorte serait non-seulement supérieur, mais tout-puissant. Un esprit qui fait des esprits, qui les fait de rien, qui ne trouve rien de fait en eux par une règle droite et simple, mais qui y fait et qui y met tout suivant son dessein, et qui fait à son gré une raison qui n'est point une raison, une raison qui renverse la raison même, doit être un esprit tout-puissant. Il faut qu'il soit créateur, et qu'il ait fait son ouvrage de rien : s'il avait fait son ouvrage de quelque chose, il aurait été assujetti à cette chose dont il se serait servi dans sa production : ce qu'il aurait trouvé déjà fait aurait été dans la règle droite et primitive de la simple nature. Mais pour faire en sorte que tout ce qui est en nous et que tout nous-mêmes ne soit qu'erreur et illusion, il faut, pour ainsi dire, qu'il n'ait rien pris dans la nature, et qu'il ait formé tout exprès de rien un être tout-nou-

veau qui soit l'antipode de la vraie raison. N'est-ce pas être créateur? n'est-ce pas être tout-puissant?

J'ose même dire que cet esprit trompeur serait plus que tout-puissant; et voici ma raison : Je conçois que l'être et la vérité sont la même chose; en sorte qu'une chose n'est qu'autant qu'elle est vraie, et qu'elle n'est vraie qu'autant qu'elle est. L'être intelligent, suivant cette règle, n'a d'être qu'autant qu'il a d'intelligence : donc si un esprit n'était point intelligent, il ne pourrait pas être; car il n'a d'autre être que son intelligence. Mais l'intelligence elle-même, qui est-elle? Qui dit intelligence dit essentiellement la connaissance de quelque vérité. Le pur néant ne saurait être l'objet de l'intelligence; on ne le conçoit point, on n'en a point d'idée; il ne peut se présenter à l'esprit. Si donc il n'y avait dans toute la nature rien de vrai ni de réel qui répondît à nos idées, notre intelligence elle-même, et par conséquent notre être, n'aurait rien de réel. Comme nous ne connaîtrions rien de véritable hors de nous ni en nous, nous ne serions aussi rien de véritable nous-mêmes; nous serions un néant qui doute; nous serions un néant qui ne peut s'empêcher de se tromper, parce qu'il ne peut s'empêcher de juger; un néant qui agit toujours, qui pense et qui repense sans cesse sur sa pensée; un néant qui se replie lui-même; un néant qui se cherche, qui se trouve, et enfin qui s'échappe à soi-même. Quel étrange néant! C'est ce néant monstrueux qu'un esprit supérieur tromperait. N'est-ce pas être plus que tout-puissant, d'agir sur le néant comme sur quelque chose de vrai et de réel? Bien plus, quel prodige de faire que le néant agisse, qu'il se croie quelque chose, et qu'il se dise à lui-même, comme à quelqu'un : Je pense, donc je suis! Mais non, peut-être que je pense sans exister, et que je me trompe sans être sorti du néant.

Si cet esprit est tout-puissant, il ne peut donc m'avoir donné l'être qu'autant qu'il m'aura donné la vraie intelligence; car il n'y a que le réel et le véritable qui soit intelligible. Ainsi, supposé que je sois quelque chose, et quelque chose d'intelligent, un créateur tout-puissant n'a pu me créer qu'en

me rendant intelligent de la vérité. Il n'est pas question de savoir s'il a voulu me tromper ou non : quand même il l'aurait voulu, il ne l'aurait pas pu. Il a bien pu me donner une intelligence bornée, et l'exclure de connaître les vérités infinies ; mais il n'a pu me donner quelque degré d'être, sans me donner aussi quelque degré d'intelligence de la vérité. La raison est, comme je l'ai déjà dit plusieurs fois, que le néant est aussi incapable d'être connu qu'il est incapable de connaître. Si je pense, il faut que je sois quelque chose, et il faut que ce que je pense soit quelque chose aussi.

Ce que je dis d'un être tout-puissant, il faut à plus forte raison le dire du hasard. Supposé même que le hasard pût former un être intelligent, et faire, par un assemblage fortuit, que ce qui ne pensait point commençât à penser ; du moins il ne pourrait pas faire qu'un être qui penserait pensât sans penser rien de vrai ; car le mensonge est un néant, et le néant n'est point l'objet de la pensée. On ne peut penser qu'à l'être et à ce qui est vrai ; car l'être et la vérité sont la même chose. On peut bien se tromper en partie, en joignant sans raison des êtres séparés ; mais cette erreur est mélangée de vérité, et il est impossible de se tromper en tout : ce serait ne plus penser ; car la pensée ne subsisterait plus si elle portait entièrement à faux, et si elle n'avait aucun objet réel et véritable.

Tout se réduit donc à ce désespoir absolu et à ce naufrage universel de la raison humaine, de dire : Une même chose peut tout ensemble être et n'être pas ; penser et n'être rien ; penser et ne penser rien : ou bien il faut conclure qu'un premier être, quoique tout-puissant n'a pu nous donner l'intelligence à quelque degré sans nous donner en même temps quelque portion de vérité intelligible pour objet de notre pensée.

Je sais bien qu'après ce raisonnement il reste toujours à savoir si nous pouvons penser sans être, et si une même chose peut tout ensemble être et n'être pas : mais au moins il est manifeste que, si ces deux choses sont incompatibles, un premier être, par sa toute-puissance, n'a pu, quand même il

l'aurait voulu, nous créer intelligents dans une entière privation de la vérité.

D'ailleurs, si cet être supérieur est créateur et tout-puissant, il faut qu'il soit infiniment parfait. Il ne peut être par lui-même, et pouvoir tirer quelque chose du néant, sans avoir en soi la plénitude de l'être, puisque l'être, la vérité, la bonté, la perfection, ne peut être qu'une même chose. S'il est infiniment parfait, il est infiniment vrai; s'il est infiniment vrai, il est infiniment opposé à l'erreur et au mensonge. Cependant, s'il avait fait ma raison fausse, et incapable de connaître la vérité, il l'aurait faite essentiellement mauvaise; et par conséquent il serait mauvais lui-même : il aimerait l'erreur, il en serait la cause volontaire; et en me créant il n'aurait eu d'autre fin que l'illusion et la tromperie : il faut donc ou qu'il soit incapable de me créer de la sorte, ou qu'il n'existe point.

Je vois bien, par mes songes, que je puis avoir été créé pour être quelquefois dans une illusion passagère. Cette illusion est plutôt une suspension de ma raison qu'une véritable erreur. Pendant cette illusion je n'ai rien de libre : un moment après il me vient des pensées nettes, précises et suivies, qui sont supérieures à celles du songe, et qui les font évanouir. Ainsi cet état est bien appelé du nom d'illusion passagère, et d'impuissance de raisonner de suite. Mais si l'état de la veille me trompait de même ce serait une chose bien différente : ma raison serait essentiellement fausse, parce que toutes mes idées, qui sont le fond de ma raison même, et qui sont immuables en moi, seraient le contre-pied de la véritable raison : ce serait une erreur de nature et essentielle, de laquelle rien ne pourrait me tirer; il faudrait faire de moi un autre moi-même, et anéantir toutes mes idées, pour me faire concevoir la moindre vérité; ou, pour mieux dire, cette nouvelle créature qui commencerait à voir quelque vérité ne serait rien moins que moi-même : elle serait plutôt une nouvelle créature produite en ma place après mon anéantissement.

Je comprends bien qu'un être créateur et infiniment parfait

peut quelquefois suspendre pour un peu de temps ma raison et ma liberté, en me donnant des perceptions confuses qui s'effacent et se perdent les unes dans les autres, comme je l'éprouve dans mes songes. Ces erreurs passagères, si on peut les nommer ainsi, sont bientôt corrigées par les pensées fixes et réfléchies de la veille. Je ne sais même si on peut dire que je fasse aucun véritable jugement, ni par conséquent que je tombe réellement dans l'erreur pendant que je dors. J'avoue qu'à mon réveil il me semble que pendant mes songes j'ai jugé, j'ai raisonné, j'ai craint, j'ai espéré, j'ai aimé, j'ai haï, en conséquence de mes jugements : mais peut-être que mes jugements, non plus que les actes de ma volonté, n'ont point été véritables pendant que je dormais. Il peut se faire que des images empreintes dans mon cerveau pendant la journée se sont réveillées la nuit par le cours fortuit des esprits. Ces images de mes pensées et de mes volontés de la veille étant ainsi excitées, ont fait une nouvelle trace qui a été accompagnée de perceptions confuses et de sensations passagères, sans aucune réflexion ni jugement formel. A mon réveil je puis apercevoir ces nouvelles traces des images faites pendant la veille, et croire que j'y ai joint dans mon songe les jugements qu'elles représentent, quoique je ne les aie pas joints réellement pendant mon sommeil. Le souvenir n'est apparemment que la perception des traces déjà faites : ainsi quand j'aperçois à mon réveil les traces renouvelées en dormant, je rappelle les jugements du jour dont les images du songe de la nuit sont composées; et par conséquent je puis bien croire me souvenir que j'ai jugé en dormant, quoique je n'aie fait aucun jugement réel.

De plus, quand même j'aurais jugé et me serais réellement trompé pendant mes songes, je ne serais point surpris qu'un être infiniment parfait et véritable m'eût mis dans cette nécessité de me tromper pendant que je dors. Ces erreurs n'influent dans aucune action libre et raisonnable de ma vie; elles ne me font faire rien de méritoire ni de démméritoire ; elles ne sont ni un abus de la raison, ni une opposition fixe à la vé-

rité; elles sont bientôt redressées par les jugements que je fais quand je veille, et qui sont suivis d'une volonté libre.

Je comprends que le premier être peut vouloir tirer la vérité de l'erreur, comme tirer le bien du mal en permettant que par la suspension des esprits je fasse en dormant des songes trompeurs. Par cette expérience il me montre de grandes vérités : car qu'y a-t-il de plus propre à me montrer la faiblesse de ma raison et le néant de mon esprit, que d'éprouver cet égarement périodique et inévitable de mes pensées ? C'est un délire réglé, qui tient près d'un tiers de ma vie, et qui m'avertit, pour les deux autres tiers, que je dois me défier de moi, et rabaisser mon orgueil. Il m'apprend que ma raison même n'est pas à moi en propre, qu'elle m'est prêtée et retirée tour à tour, sans que je puisse ni la retenir quand elle m'échappe, ni la rappeler quand elle est absente, ni résister à l'illusion que son absence cause en moi, ni même avoir par mon industrie aucune part à son retour.

Voilà un temps d'erreur bien employé, s'il me mène tout droit à me connaître, et à me faire remonter à une sagesse sans laquelle la mienne n'est que folie. Mais quelle comparaison peut-on faire de cette illusion si passagère et si utile, avec un état d'erreur d'où rien ne me pourrait tirer, et où ma raison la plus évidente serait par elle-même un fonds inépuisable de séduction et de mensonge? Une nature et une essence toute d'erreur, qui serait un néant de raison ; une nature toute fausse et toute mauvaise, ou, pour mieux dire, qui ne serait point une nature positive, mais un absolu néant en toute manière, ne peut jamais être l'ouvrage d'un créateur tout bon, tout véritable et tout-puissant.

Voilà ce que ma raison me représente sur elle-même, et voilà ce que je trouve, ce me semble, clairement toutes les fois que je la consulte. Le doute universel et absolu dans lequel je m'étais retranché n'est-il pas plus sûr? Nullement ; car on se trompe autant à douter lorsqu'il faudrait croire, que l'on se trompe à croire lorsqu'il faudrait encore douter. Douter, c'est juger qu'il ne faut rien croire. Supposé qu'il faille croire

quelque chose, et que j'hésite mal à propos, je me trompe en doutant de tout, et je suis en demeure à l'égard de la vérité qui se présente à moi. Que ferai-je? La dernière espérance m'est arrachée; il ne me reste pas même la triste consolation d'éviter l'erreur en me retranchant dans le doute. Où suis-je? que suis-je? où est-ce que je vais? où m'arrêterai-je? Mais comment puis-je m'arrêter? Si je renonce à ma raison, et si elle m'est suspecte en ce qu'elle me présente de plus clair, je suis réduit à cette extrémité, de douter si une même chose peut tout ensemble être et n'être pas. Je ne puis me prendre à rien pour m'arrêter dans une pente si effroyable; il faut que je tombe jusqu'au fond de cet abîme. Encore si je pouvais y demeurer! mais cet abîme où je suis tombé me repousse, et le doute me paraît aussi sujet à l'erreur que mes anciennes opinions. Si un être tout-puissant, infiniment bon et véritable, m'a fait pour connaître la vérité par la raison droite qu'il m'a donnée, je suis inexcusable de m'aveugler moi-même par un doute capricieux, et mon doute universel est un monstre. Si au contraire ma raison est fausse, je ne laisse pas d'être excusable en la suivant; car que puis-je faire de mieux que de me servir fidèlement de tout ce qui est en moi, pour tâcher d'aller droit à la vérité? M'est-il permis de me défier, sans aucun fondement ni intérieur, ni extérieur de tout ce qui me paraît également dans tous les temps raison, certitude, évidence? Il faut donc mieux suivre cette évidence qui m'entraîne nécessairement, qui ne peut m'être suspecte d'aucun côté, qui est conforme à tout ce que je puis concevoir de l'être tout-puissant qui peut m'avoir fait, enfin contre laquelle je ne saurais trouver aucun fondement de doute solide, que de me livrer au doute vague, qui peut être lui-même une erreur et une hésitation de mon faible esprit, qui demeure incertain, faute de savoir saisir la vérité par une vue ferme et constante.

Me voilà donc enfin résolu à croire que je pense, puisque je doute; et que je suis, puisque je pense: car le néant ne saurait penser, et une même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas. Ces vérités que je commence à connaître, et dont

la découverte a tant coûté à mon esprit, sont en bien petit nombre. Si j'en demeure là, je ne connais dans toute la nature que moi seul, et cette solitude me remplit d'horreur. De plus, si je me connais, je ne me connais guère. Il est vrai que je suis quelque chose qui se connaît soi-même, et dont la nature est de connaître : mais d'où est-ce que je viens? est-ce du néant que je suis sorti, ou bien ai-je toujours été? qui est-ce qui a pu commencer en moi la pensée? ce qu'il me semble voir autour de moi est-il quelque chose? O vérité! vous commencez à luire à mes yeux. Je vois poindre un faible rayon de lumière naissante sur l'horizon, au milieu d'une profonde et affreuse nuit : achevez de percer mes ténèbres; débrouillez peu à peu le chaos où je suis enfoncé. Il me semble que mon cœur est droit devant vous, je ne crains que l'erreur; je crains autant de résister à l'évidence, et de ne pas croire ce qui mérite d'être cru, que de croire trop légèrement ce qui est incertain. O vérité, venez à moi; montrez-vous toute pure! que je vous voie, et je serai rassasié en vous voyant!

CHAPITRE II.

PREUVES MÉTAPHYSIQUES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

Tous mes soins pour douter ne me peuvent donc plus empêcher de croire certainement plusieurs vérités. La première est que je pense quand je doute. La seconde, que je suis un être pensant, c'est-à-dire dont la nature est de penser; car je ne connais encore que cela de moi. La troisième, d'où les deux autres premières dépendent, est qu'une même chose ne peut tout ensemble exister et n'exister pas, car si je pouvais tout ensemble être et n'être pas, je pourrais aussi penser et n'être pas. La quatrième, que ma raison ne consiste que dans mes idées claires, et qu'ainsi je puis affirmer d'une chose tout ce qui est clairement renfermé dans l'idée de cette chose-là; autrement je ne pourrais conclure que je suis, puisque je pense.

Ce raisonnement n'a aucune force, qu'à cause que l'existence est clairement renfermée dans l'idée de la pensée. Penser est une action et une manière d'être : donc il est évident, par cet exemple, qu'on peut assurer d'une chose tout ce qui est clairement renfermé dans son idée : hésiter encore là-dessus, ce n'est plus exactitude, et force d'esprit pour douter de ce qui est douteux, c'est légèreté et irrésolution, c'est inconstance d'un esprit flottant, qui ne sait rien saisir par un jugement ferme, qui n'embrasse ni ne suit rien, à qui la vérité connue échappe, et qui se laisse ébranler contre ses plus parfaites convictions, par toutes sortes de pensées vagues.

Ce fondement immobile étant posé, je me réjouis de connaître quelques vérités, c'est là mon véritable bien : mais je suis bien pauvre, mon esprit se trouve rétréci dans quatre vérités ; je n'oserais passer au delà sans crainte de tomber dans l'erreur. Ce que je connais n'est presque rien ; ce que j'ignore est infini : mais peut-être que je tirerai insensiblement du peu que je connais déjà, quelque partie de cet infini qui m'est jusqu'ici inconnu.

Je connais ce que j'appelle *moi*, qui pense, et à qui je donne le nom d'esprit. Hors de moi je ne connais encore rien ; je ne sais s'il y a d'autres esprits que le mien, ni s'il y a des corps. Il est vrai que je crois apercevoir un corps, c'est-à-dire une étendue qui m'est propre, que je remue comme il me plaît, et dont les mouvements me causent de la douleur ou du plaisir. Il est vrai aussi que je crois voir d'autres corps à peu près semblables au mien, dont les uns se meuvent et les autres sont immobiles autour de moi. Mais je me tiens ferme à ma règle inviolable, qui est de douter sans relâche de tout ce qui peut être tant soit peu douteux.

Non-seulement tous ces corps qu'il me semble apercevoir, tant le mien que les autres, mais encore tous les esprits qui me paraissent en société avec moi, qui me communiquent leurs pensées, et qui sont attentifs aux miennes : tous ces êtres, dis-je, peuvent n'avoir rien de réel, et n'être qu'une pure illusion qui se passe tout entière au dedans de moi seul : peut-

être suis-je moi seul toute la nature. N'ai-je pas l'expérience que quand je dors je crois voir, entendre, toucher, flairer, goûter ce qui n'est point et qui ne sera jamais? Tout ce qui me frappe pendant mon songe, je le porte au dedans de moi, et au dehors il n'y a rien de vrai. Ni les corps que je m'imagine sentir, ni les esprits que je me représente en société de pensée avec le mien, ne sont ni esprits ni corps; ils ne sont, pour ainsi dire, que mon erreur. Qui me répondra, encore une fois, que ma vie entière ne soit point un songe, et un charme que rien ne peut rompre? Il faut donc par nécessité suspendre encore mon jugement sur tous ces êtres qui me sont suspects de fausseté.

Étant ainsi comme repoussé par tout ce que je m'imagine connaître au dehors de moi, je rentre au dedans, et je suis encore étonné dans cette solitude au fond de moi-même. Je me cherche, je m'étudie : je vois bien que je suis; mais je ne sais ni comment je suis, ni si j'ai commencé à être, ni par où j'ai pu exister. O prodige! je ne suis sûr que de moi-même; et ce moi où je me renferme m'étonne, me surpasse, me confond, et m'échappe dès que je prétends le tenir. Me suis-je fait moi-même? Non; car pour faire il faut être; le néant ne fait rien : donc pour me faire il aurait fallu que j'eusse été avant que d'être; ce qui est une manifeste contradiction. Ai-je toujours été? suis-je par moi-même? Il me semble que je n'ai pas toujours été; je ne connais mon être que par la pensée, et je suis un être pensant. Si j'avais toujours été, j'aurais toujours pensé, si j'avais toujours pensé, ne me souviendrais-je point de mes pensées? Ce que j'appelle mémoire, c'est ce qui fait connaître ce que l'on a pensé autrefois. Mes pensées se replient sur elles-mêmes; en sorte qu'en pensant je m'aperçois que je pense, et ma pensée se connaît elle-même : il m'en reste une connaissance après même qu'elle est passée, qui fait que je la retrouve quand il me plaît, et c'est ce que j'appelle souvenir. Il y a donc bien de l'apparence que si j'avais toujours pensé je m'en souviendrais.

Il peut néanmoins se faire que quelque cause inconnue et

étrangère, quelque être puissant et supérieur au mien, aurait agi sur le mien pour lui ôter la perception de ses pensées anciennes, et aurait produit en moi ce que j'appelle oubli. J'éprouve en effet que quelques-unes de mes pensées m'échappent, en sorte que je ne les retrouve plus. Il y en a même quelques-unes qui se perdent tellement, qu'à cet égard là je ne pense point d'avoir jamais pensé.

Mais quel serait cet être étranger et supérieur au mien, qui aurait empêché ma pensée de se replier ainsi sur elle-même, et de s'apercevoir, comme elle le fait naturellement? Dans cette incertitude je suspends mon jugement, suivant ma règle, et je me tourne d'un autre côté par un chemin plus court. Suis-je par moi-même, ou suis-je par autrui? Si je suis par moi-même, il s'ensuit que j'ai toujours été; car je porte, pour ainsi dire, au dedans de moi essentiellement la cause de mon existence : ce qui me fait exister aujourd'hui a dû me faire exister éternellement, et d'une manière immuable. Si au contraire je suis par autrui, d'une manière variable et empruntée, cet autrui, quel qu'il soit, m'a fait passer du néant à l'être. Qui dit un passage du néant à l'être, dit une succession dans laquelle on commence à être, et où le néant précède l'existence. Tout consiste donc à examiner si je suis par moi-même, ou non.

Pour faire cet examen, je ne puis manquer en m'attachant à une de mes principales règles, qui est comme la clef universelle de toute vérité, qui est de consulter mes idées, et de n'affirmer que ce qu'elles renferment clairement.

Pour démêler ceci, j'ai besoin de rassembler certaines choses qui me paraissent claires. L'être, la vérité et la bonté ne sont qu'une même chose; en voici la preuve : La bonté et la vérité ne peuvent convenir au néant, car le néant ne peut jamais être ni vrai ni bon à aucun degré : donc la vérité et la bonté ne peuvent convenir qu'à l'être. Pareillement l'être ne peut convenir qu'à ce qui est vrai, car ce qui est entièrement faux n'est rien; et ce qui est faux en partie n'existe aussi qu'en partie. Il en est de même de la bonté : ce qui n'est qu'un peu

bon n'a qu'un peu d'être; ce qui est meilleur est davantage; ce qui n'a aucune bonté n'a aucun être. Le mal n'est rien de réel, il n'est que l'absence du bien; comme une ombre n'est qu'une absence de la lumière.

Il est vrai qu'il y a certaines choses très-réelles et très-positives que l'on nomme mauvaises, non à cause de leur nature réelle et véritable, qui est bonne en elle-même en tout ce qu'elle contient, mais par la privation de certains biens qu'elles devraient avoir, et qu'elles n'ont pas. Je ne saurais donc me tromper en croyant que la vérité et la bonté ne sont que l'être. La bonté et la vérité étant réelles, et n'y ayant point d'autre réalité que l'être, il s'ensuit clairement qu'être vrai, être bon, et être simplement, c'est la même chose : mais comme je puis concevoir qu'une chose soit plus ou moins, je la puis concevoir aussi plus ou moins vraie, plus ou moins bonne.

PREMIÈRE PREUVE,

Tirée de l'imperfection de l'être humain.

Ces principes posés, je reviens à l'être qui serait par lui-même, et je trouve qu'il serait dans la suprême perfection. Ce qui a l'être par soi est éternel et immuable; car il porte toujours également dans son propre fonds la cause et la nécessité de son existence. Il ne peut rien recevoir de dehors : ce qu'il recevrait de dehors ne pourrait jamais faire une même chose avec lui, ni par conséquent le perfectionner; car ce qui serait d'une nature communiquée et variable ne peut jamais faire un même être avec ce qui est par soi, et incapable de changement. La distance et la disproportion entre de telles parties serait infinie : donc elles ne pourraient jamais entre elles composer un vrai tout. On ne peut donc rien ajouter à sa vérité, à sa bonté et à sa perfection; il est par lui-même tout ce qu'il peut être, et il ne peut jamais être moins que ce qu'il est. Être ainsi, c'est exister au suprême degré de l'être, et par conséquent au suprême degré de vérité et de perfection.

Donnez-moi un être communiqué et dépendant, et conce-

vez-le à l'infini aussi parfait qu'il vous plaira, il demeurera toujours infiniment au-dessous de celui qui est par lui-même. Quelle comparaison entre un être emprunté, changeant, susceptible de perdre et de recevoir, qui est sorti du néant, et qui est prêt à y retomber ; avec un être nécessaire, indépendant, immuable, qui ne peut dans son indépendance rien recevoir d'autrui, qui a toujours été, qui sera toujours, et qui trouve en soi tout ce qu'il doit être?

Puisque l'être qui est par lui-même surpasse tellement la perfection de tout être créé qu'on puisse concevoir en montant jusqu'à l'infini, il s'ensuit qu'un être qui est par lui-même est au suprême degré d'être, et par conséquent infiniment parfait dans son essence.

Il reste à savoir si ce que j'appelle moi, qui pense, qui raisonne, et qui se connaît soi-même, est cet être immuable qui subsiste par lui-même, ou non. Ce que j'appelle moi, ou mon esprit, est infiniment éloigné de l'infinie perfection. J'ignore, je me trompe, je me détrompe, du moins je m'imagine me détromper ; je doute, et souvent le doute, qui est une imperfection, est le meilleur parti pour moi. Quelquefois j'aime mes erreurs, je m'y obstine, et je crains de m'en détromper, je tombe dans la mauvaise foi, et je dis le contraire de ce que je pense. Je reçois l'instruction d'autrui ; on me reprend, on a raison de me reprendre ; je reçois donc la vérité d'autrui. Mais ce qui est bien pis encore, je veux, je ne veux pas; ma volonté est variable, incertaine, contraire à elle-même. Puis-je me croire souverainement parfait parmi tant de changements et de défauts, parmi tant d'ignorance et d'erreurs involontaires et même volontaires?

S'il est manifeste que je ne suis point infiniment parfait, il est manifeste aussi que je ne suis point par moi-même. Si je ne suis point par moi-même, il faut que je sois par autrui ; car j'ai déjà reconnu clairement que je n'ai pu me produire moi-même. Si je suis par autrui, il faut que cet autrui, qui m'a fait passer du néant à l'être, soit par lui-même, et par conséquent infiniment parfait. Ce qui fait passer une chose du néant à l'é-

tre, non-seulement doit avoir l'être par soi-même, mais encore une puissance infinie de le communiquer; car il y a une distance infinie depuis le néant jusqu'à l'existence. Si quelque chose pouvait ajouter à l'infini, il faut avouer que la fécondité de créer ajouterait infiniment à la perfection infinie de l'être qui est par lui-même : donc cet être qui est par lui-même, et par qui je suis, est infiniment parfait; et c'est ce qu'on appelle Dieu.

Toutes ces propositions sont claires, et rien ne peut m'arrêter dans leur enchaînement. Car de quoi douterai-je? N'est-il pas vrai que ce qui est par soi-même est pleinement et parfaitement? c'est sans doute, s'il est permis de parler ainsi, le plus être de tous les êtres, et par conséquent infiniment parfait. Mon esprit n'est donc point par soi-même; car il n'est point dans cette infinie perfection : en le reconnaissant, je ne dois point craindre de me tromper; et je me tromperais bien grossièrement, si peu que j'en doutasse. Il est donc indubitable que je ne suis point par moi-même, et que je suis par autrui.

Encore une fois, cet autrui, s'il est lui-même sorti du néant, n'a pu m'en tirer. Ce qui n'a l'être que par autrui ne peut le garder par soi-même, bien loin de le pouvoir donner à qui ne l'a pas. Faire que ce qui n'était pas commence à être, c'est disposer de l'être en propre, et avoir la puissance infinie; car on ne peut concevoir nulle puissance finie à aucun degré, qui ne soit au-dessous de celle-là. Donc l'être par qui je suis est au suprême degré d'être et de puissance; il est infiniment parfait, et je ne vois plus rien qui me donne le moindre prétexte de doute.

Voilà donc enfin le premier rayon de vérité qui luit à mes yeux. Mais quelle vérité? celle du premier être. O vérité plus précieuse elle seule que toutes les autres ensemble que je puis découvrir! vérité qui me tient lieu de toutes les autres! Non, je n'ignore plus rien, puisque je connais ce qui est tout, et que tout ce qui n'est pas lui n'est rien. O vérité universelle, infinie, immuable, c'est donc vous-même que je connais; c'est

vous qui m'avez fait, et qui m'avez fait par vous-même! Je serais comme si je n'étais pas, si je ne vous connaissais point. Pourquoi vous ai-je si longtemps ignorée? Tout ce que j'ai cru voir sans vous n'était point véritable; car rien ne peut avoir aucun degré de vérité que par vous seule, ô vérité première! Je n'ai vu jusqu'ici que des ombres; ma vie entière n'a été qu'un songe. J'avoue que je connais jusqu'à présent peu de vérités; mais ce n'est pas la multitude que je cherche.

O vérité précieuse! ô vérité féconde! ô vérité unique! en vous seule je trouve tout, et ma curiosité s'épuise. De vous sortent tous les êtres, comme de leur source; en vous je trouve la cause immédiate de tout : votre puissance, qui est sans bornes, n'en laisse aucune à ma contemplation. Je tiens la clef de tous les mystères de la nature, dès que je découvre son auteur. O merveille qui m'explique toutes les autres! vous êtes incompréhensible, mais vous me faites tout comprendre : vous êtes incompréhensible, et je m'en réjouis. Votre infini m'étonne et m'accable; c'est ma consolation : je suis ravi que vous soyez si grand que je ne puisse vous voir tout entier; c'est à cet infini que je vous reconnais pour l'être qui m'a tiré du néant. Mon esprit succombe sous tant de majesté; heureux de baisser les yeux, ne pouvant soutenir par mes regards l'éclat de votre gloire.

SECONDE PREUVE,

Tirée de l'idée que nous avons de l'infini.

Toutes les choses que j'ai déjà remarquées me font voir que j'ai en moi l'idée de l'infini, et d'une infinie perfection. Il est vrai que je ne saurais épuiser l'infini ni le comprendre, c'est-à-dire le connaître autant qu'il est intelligible. Je ne dois pas m'en étonner, car j'ai déjà reconnu que mon intelligence est finie : par conséquent, elle ne saurait égaler ce qui est infiniment intelligible. Il est néanmoins constant que j'ai une idée précise de l'infini; je discerne très-nettement ce qui lui con-

vient et ce qui ne lui convient pas ; je n'hésite jamais à en exclure toutes les propriétés des nombres et des quantités finies. L'idée même que j'ai de l'infini n'est ni confuse ni négative ; car ce n'est point en excluant indéfiniment toutes bornes que je me représente l'infini. Qui dit borne dit une négation toute simple ; au contraire, qui nie cette négation affirme quelque chose de très-positif. Donc le terme d'infini, quoiqu'il paraisse dans ma langue un terme négatif, et qu'il veuille dire *non fini*, est néanmoins très-positif. C'est le mot de *fini* dont le vrai sens est très-négatif. Rien n'est si négatif qu'une borne ; car qui dit borne dit négation de toute étendue ultérieure. Il faut donc que je m'accoutume à regarder toujours le terme de *fini* comme étant négatif : par conséquent, celui d'infini est très-positif. La négation redoublée vaut une affirmation ; d'où il s'ensuit que la négation absolue de toute négation est l'expression la plus positive qu'on puisse concevoir, et la suprême affirmation : donc le terme d'infini est infiniment affirmatif par sa signification, quoiqu'il paraisse négatif dans le tour grammatical.

En niant toutes bornes, ce que je conçois est si précis et si positif, qu'il est impossible de me faire jamais prendre aucune autre chose pour celle-là.

Donnez-moi une chose finie aussi prodigieuse qu'il vous plaira ; faites en sorte qu'à force de surpasser toute mesure sensible, elle devienne comme infinie à mon imagination : elle demeure toujours finie en mon esprit; j'en conçois la borne lors même que je ne puis l'imaginer. Je ne puis marquer où elle est, mais je sais clairement qu'elle est, et, loin qu'elle se confonde avec l'infini, je conçois avec évidence qu'elle est encore infiniment distante de l'idée que j'ai de l'infini véritable.

Que si on me vient parler d'indéfini, comme d'un milieu entre ce qui est infini et ce qui est borné, je réponds que cet indéfini ne peut signifier rien, à moins qu'il ne signifie quelque chose de véritablement fini, dont les bornes échappent à l'imagination, sans échapper à l'esprit. Mais enfin tout ce qui

n'est point précisément l'infini, de quelque grandeur énorme qu'il soit, est infiniment éloigné de lui ressembler.

Non-seulement j'ai l'idée de l'infini, mais encore j'ai celle d'une perfection infinie. Parfait et bon, c'est la même chose. La bonté et l'être sont encore la même chose. Être infiniment bon et parfait, c'est être infiniment. Il est certain que je conçois un être infini et infiniment parfait. Je distingue nettement de lui tout être d'une perfection bornée, et je ne me laisserais pas non plus éblouir à une perfection indéfinie qu'à un corps indéfini. Il est donc vrai, et je ne me trompe point, que je porte toujours au dedans de moi, quoique je sois fini, une idée qui me représente une chose infinie.

Où l'ai-je prise, cette idée qui est si fort au-dessus de moi, qui me surpasse infiniment, qui m'étonne, qui me fait disparaître à mes propres yeux, qui me rend l'infini présent? d'où vient-elle? où l'ai-je prise? dans le néant? Rien de ce qui est fini ne peut me la donner; car le fini ne représente point l'infini, dont il est infiniment dissemblable. Si nul fini, quelque grand qu'il soit, ne peut me donner l'idée du vrai infini, comment est-ce que le néant me la donnerait? Il est manifeste d'ailleurs que je n'ai pu me la donner moi-même; car je suis fini comme toutes les autres choses dont je puis avoir quelques idées. Bien loin que je puisse comprendre que j'invente l'infini, s'il n'y en a aucun de véritable, je ne puis pas même comprendre qu'un infini réel hors de moi ait pu imprimer en moi, qui suis borné, une image ressemblante à la nature infinie. Il faut donc que l'idée de l'infini me soit venue du dehors, et je suis même bien étonné qu'elle ait pu y entrer.

Encore une fois, d'où me vient-elle, cette merveilleuse représentation de l'infini, qui tient de l'infini même, et qui ne ressemble à rien de fini? Elle est en moi; elle est plus que moi; elle me paraît tout, et moi rien. Je ne puis l'effacer ni l'obscurcir, ni la diminuer, ni la contredire. Elle est en moi; je ne l'y ai pas mise, je l'y ai trouvée, et je ne l'y ai trouvée qu'à cause qu'elle y était déjà avant que je la cherchasse. Elle

y demeure invariable, lors même que je n'y pense pas, et que je pense à autre chose. Je la retrouve toutes les fois que je la cherche, et elle se présente souvent, quoique je ne la cherche pas. Elle ne dépend point de moi; c'est moi qui dépends d'elle. Si je m'égare, elle me rappelle : elle me corrige; elle redresse mes jugements; et quoique je l'examine je ne puis ni la corriger, ni en douter; ni juger d'elle : c'est elle qui me juge et qui me corrige.

Si ce que j'aperçois est l'infini même immédiatement présent à mon esprit, cet infini est donc : si au contraire ce n'est qu'une représentation de l'infini qui s'imprime en moi, cette ressemblance de l'infini doit être infinie; car le fini ne ressemble en rien à l'infini, et n'en peut être la vraie représentation. Il faut donc que ce qui représente véritablement l'infini ait quelque chose d'infini pour lui ressembler et pour le représenter.

Cette image de la Divinité même sera donc un second Dieu semblable au premier en perfection infinie : comment sera-t-il reçu et contenu dans mon esprit borné? D'ailleurs, qui aura fait cette représentation infinie de l'infini pour me la donner? Se sera-t-elle faite elle-même? L'image infinie de l'infini n'aura-t-elle ni original sur lequel elle soit faite, ni cause réelle qui l'ait produite? Où en sommes-nous? et quel amas d'extravagances! Il faut donc conclure invinciblement que c'est l'être infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à moi quand je le conçois, et qu'il est lui-même l'idée que j'ai de lui.

Je l'avais déjà trouvé lorsque j'ai reconnu qu'il y a nécessairement dans la nature un être qui est par lui-même, et par conséquent infiniment parfait. J'ai reconnu que je ne suis point cet être, parce que je suis infiniment au-dessous de l'infinie perfection. J'ai reconnu qu'il est hors de moi, et que je suis par lui. Maintenant je découvre qu'il m'a donné l'idée de lui, en me faisant concevoir une perfection infinie sur laquelle je ne puis me méprendre; car quelque perfection bornée qui se présente à moi, je n'hésite point; sa borne fait aussitôt que je la rejette, et je lui dis dans mon cœur : Vous n'êtes point mon Dieu; vous n'êtes point mon infiniment parfait; vous

n'êtes point par vous-même : quelque perfection que vous ayez, il y a un point et une mesure au delà de laquelle vous n'avez plus rien et vous n'êtes rien.

Il n'en est pas de même de mon Dieu, qui est tout : il est, et il ne cesse point d'être : il est, et il n'y a pour lui ni degré ni mesure : il est, et rien n'est que par lui. Tel est ce que je conçois ; et, puisque je le conçois, il est ; car il n'est pas étonnant qu'il soit, puisque rien, comme je l'ai vu, ne peut être que par lui. Mais ce qui est étonnant et incompréhensible, c'est que moi, faible, borné, défectueux, je puisse le concevoir. Il faut qu'il soit non-seulement l'objet immédiat de ma pensée, mais encore la cause qui me fait penser ; comme il est la cause qui me fait être, et qu'il élève ce qui est fini à penser l'infini.

Voilà le prodige que je porte toujours au dedans de moi. Je suis un prodige moi-même. N'étant rien, du moins n'étant qu'un être emprunté, borné, passager, je tiens de l'infini et de l'immuable que je conçois : par là je ne puis me comprendre moi-même. J'embrasse tout, et je ne suis rien, je suis un rien qui connaît l'infini : les paroles me manquent pour m'admirer et me mépriser tout ensemble. O Dieu ! ô le plus être de tous les êtres ! ô être devant qui je suis comme si je n'étais pas ! vous vous montrez à moi ; et rien de tout ce qui n'est pas vous ne peut vous ressembler. Je vous vois ; c'est vous-même : et ce rayon qui part de votre face rassasie mon cœur, en attendant le plein jour de la vérité.

TROISIÈME PREUVE,

Tirée de l'idée de l'être nécessaire.

Mais la règle fondamentale de toute certitude que j'ai posée d'abord, me découvre encore évidemment la vérité du premier être. J'ai dit que si la raison est raison, elle ne consiste que dans la simple et fidèle consultation de mes idées. Je ne saurais juger d'elle, et je juge de tout par elle. Si quelque chose me paraît certain et évident, c'est que mes idées me le repré-

sentent comme tel, et je ne suis plus libre d'en douter. Si au contraire quelque chose me paraît faux et absurde, c'est que mes idées y répugnent. En un mot, dans tous mes jugements, soit que j'affirme ou que je nie, c'est toujours mes idées immuables qui décident de ce que je pense. Il faut donc ou renoncer pour jamais à toute raison, ce que je ne suis pas libre de faire, ou suivre mes idées claires sans crainte de me tromper.

Quand j'examine si le néant peut penser, au lieu de l'examiner sérieusement, il me prend envie de rire. D'où cela vient-il? C'est que l'idée de la pensée renferme clairement quelque chose de positif et de réel qui ne convient qu'à l'être. La seule attention à cette idée porte un ridicule manifeste dans ma question. Il en est de même de certaines autres questions.

Demandez à un enfant de quatre ans si la table de la chambre où il est se promène d'elle-même, et si elle se joue comme lui; au lieu de répondre, il rira. Demandez à un laboureur bien grossier si les arbres de son champ ont de l'amitié pour lui, si ses vaches lui ont donné conseil dans ses affaires domestiques, si sa charrue a bien de l'esprit; il répondra que vous vous moquez de lui. En effet, toutes ces questions ont une impertinence qui choque même le laboureur le plus ignorant et l'enfant le plus simple.

En quoi consiste cette impertinence? à quoi précisément se réduit-elle? A choquer le sens commun, dira quelqu'un. Mais qu'est-ce que le sens commun? n'est-ce pas les premières notions que tous les hommes ont également des mêmes choses? Ce sens commun, qui est toujours et partout le même, qui prévient tout examen, qui rend l'examen même de certaines questions ridicules, qui fait que malgré soi on rit au lieu d'examiner, qui réduit l'homme à ne pouvoir douter, quelque effort qu'il fît pour se mettre dans un vrai doute; ce sens qui est celui de tout homme; ce sens qui n'attend que d'être consulté, mais qui se montre au premier coup d'œil, et qui découvre aussitôt l'évidence ou l'absurdité de la question; n'est-ce pas ce que j'appelle mes idées? Les voilà donc

ces idées ou notions générales que je ne puis ni contredire ni examiner, suivant lesquelles au contraire j'examine et je décide tout, en sorte que je ris au lieu de répondre, toutes les fois qu'on me propose ce qui est clairement opposé à ce que ces idées immuables me représentent.

Ce principe est constant, et il n'y aurait que son application qui pourrait être fautive : c'est-à-dire qu'il faut, sans hésiter, suivre toutes mes idées claires ; mais qu'il faut bien prendre garde de ne prendre jamais pour idée claire celle qui renferme quelque chose d'obscur. Aussi veux-je suivre exactement cette règle dans les choses que je vais méditer.

J'ai déjà reconnu que j'ai l'idée d'un être infiniment parfait : j'ai vu que cet être est par lui-même, supposé qu'il soit ; qu'il est nécessairement ; qu'on ne saurait jamais le concevoir que comme existant, parce que l'on conçoit que son essence est d'exister toujours par soi-même. Si on ne peut le concevoir que comme existant, parce que l'existence est renfermée dans son essence, on ne saurait jamais le concevoir comme n'existant pas actuellement, et n'étant que simplement possible. Le mettre hors de l'existence actuelle au rang des choses purement possibles, c'est anéantir son idée, c'est changer son essence : par conséquent ce n'est plus lui ; c'est prendre un autre être pour lui, afin de pouvoir s'en imaginer ce qui ne peut jamais lui convenir ; c'est détruire la supposition ; c'est se contredire soi-même.

Il faut donc ou nier absolument que nous ayons aucune idée nécessaire et infiniment parfaite, ou reconnaître que nous ne le saurions jamais concevoir que dans l'existence actuelle qui fait son essence. S'il est donc vrai que nous le concevions, et si nous ne pouvons le concevoir qu'en cette manière, je dois conclure, suivant ma règle, sans crainte de me tromper, qu'il existe toujours actuellement.

1° Il est certain que j'ai une idée de cet être, puisqu'il faut nécessairement qu'il y en ait un. Si je ne suis pas moi-même cet être, il faut que j'aie reçu l'existence par lui. Non-seulement je le conçois, mais encore je vois évidemment qu'il

faut qu'il soit dans la nature. Il faut, ou que tout soit nécessaire, ou qu'un seul être nécessaire ait fait tous les autres : mais dans l'une et dans l'autre de ces deux suppositions, il demeure toujours également vrai qu'on ne peut se passer de quelque être nécessaire. Je conçois cet être et sa nécessité.

2° L'idée que j'en ai renferme clairement l'existence actuelle. Je ne la distingue de tout autre être que par là. Ce n'est que par cette existence actuelle que je le conçois : ôtez-la-lui, il n'est plus rien; laissez-la-lui, il demeure tout. Elle est donc clairement renfermée dans son essence, comme l'existence est renfermée dans la pensée. Il n'est pas plus vrai de dire que qui dit penser dit être, que qui dit être par soi-même dit essentiellement une existence actuelle et nécessaire. Donc il faut affirmer l'existence actuelle, de la simple idée de l'être infiniment parfait, de même que j'affirme mon actuelle existence de ma pensée actuelle.

On me dira peut-être que c'est un sophisme. Il est vrai, dira quelqu'un, que cet être existe nécessairement; supposé qu'il existe : mais comment saurons-nous s'il existe effectivement? Quiconque me fera cette objection n'entend ni l'état de la question, ni la valeur des termes. Il est question ici de juger de l'existence pour Dieu, comme nous sommes obligés de juger, par rapport à tous les autres êtres, des quantités qui conviennent ou ne conviennent pas à leur essence. Si l'existence actuelle est aussi inséparable de l'essence de Dieu que la raison, par exemple, est inséparable de l'homme, il faut conclure que Dieu existe essentiellement, avec la même certitude que l'on conclut que l'homme est essentiellement raisonnable. Quand on a vu clairement que la raison est essentielle à l'homme, on ne s'amuse pas à conclure puérilement que l'homme est raisonnable, supposé qu'il soit raisonnable; mais on conclut absolument et sérieusement qu'il ne peut jamais être que raisonnable. De même, quand on a une fois reconnu que l'existence actuelle est essentielle à l'être nécessaire et infiniment parfait que nous concevons, il n'est plus temps de s'arrêter; il faut nécessairement achever d'aller jus-

qu'au bout : en un mot, il faut conclure que cet être existe actuellement et essentiellement, en sorte qu'il ne saurait jamais n'exister pas.

Que si ce raisonnement abstrait de toutes les choses sensibles échappe à quelques esprits par son extrême simplicité et son abstraction, loin de diminuer sa force, cela l'augmente ; car il n'est fondé sur aucune des choses qui peuvent séduire les sens ou l'imagination : tout s'y réduit à deux règles ; l'une, de pure métaphysique, que nous avons déjà admise, qui est de consulter nos idées claires et immuables ; l'autre est de pure dialectique, qui est de tirer la conséquence immédiate, et d'affirmer précisément d'une chose ce que son idée claire renferme.

Ainsi ce qui arrête pour une conclusion si évidente en elle-même quelques esprits, c'est qu'ils ne sont point accoutumés à raisonner certainement sur ce qui est abstrait et insensible ; c'est qu'ils tombent dans un préjugé d'habitude, qui est de raisonner sur l'existence de Dieu comme ils raisonnent sur les qualités des créatures, ne voyant pas combien leur sophisme est absurde. Il faut ici raisonner de l'existence qui est essentielle, comme on raisonne pour l'intelligence, qui est essentielle à l'homme. Il n'est pas essentiel à l'homme d'être ; mais supposé qu'il soit, il lui est essentiel d'être intelligent : donc on peut affirmer en tout temps de l'homme, que c'est un être intelligent quand il existe. Pour Dieu, l'existence actuelle lui est essentielle : donc il faut toujours affirmer de lui, non pas qu'il existe actuellement, supposé qu'il existe, ce qui serait ridicule et identique, pour parler comme l'école ; mais qu'il existe actuellement, puisque les essences ne peuvent changer, et que la sienne emporte l'existence actuelle. Si on était ferme à contempler les choses abstraites qui sont évidentes par elles-mêmes, on rirait autant de ceux qui doutent là-dessus, qu'un enfant rit quand on lui demande si la table se joue avec lui, si une pierre lui parle, si sa poupée a bien de l'esprit.

Il est donc vrai, ô mon Dieu, que je vous trouve de tous côtés ! J'avais déjà vu qu'il fallait dans la nature un être nécessaire et par lui-même ; que cet être était nécessairement parfait et in-

fini; que je n'étais point cet être, et que j'avais été fait par lui : c'était déjà vous reconnaître et vous avoir trouvé. Mais je vous retrouve encore par un autre endroit : vous sortez, pour ainsi dire, du fond de moi-même par tous les côtés. Cette idée que je porte au dedans de moi-même d'un être nécessaire et infiniment parfait, que dit-elle, si je l'écoute au fond de mon cœur? Qui l'y a mise, si ce n'est vous? ou plutôt cette idée n'est-elle pas vous-même? Le mensonge et le néant pourraient-ils me représenter une suprême et universelle vérité [1]? Cette idée infinie de l'infini dans un esprit borné n'est-elle pas le sceau de l'ouvrier tout-puissant, qu'il a imprimé sur son ouvrage?

De plus, cette idée ne m'apprend-elle pas que vous êtes toujours actuellement et nécessairement; comme mes autres idées m'apprennent ce que d'autres choses peuvent être par vous, ou n'être point, suivant qu'il vous plaît? Je vois aussi évidemment votre existence nécessaire et immuable, que je vois la mienne empruntée et sujette au changement. Pour en douter, il faudrait douter de la raison même, qui ne consiste que dans les idées; il faudrait démentir l'essence des choses, et se contredire soi-même. Toutes ces différentes manières d'aller à vous, ou plutôt de vous trouver en moi, sont liées et s'entre-soutiennent. Ainsi, ô mon Dieu, quand on ne craint point de vous voir, et qu'on n'a point des yeux malades qui fuient la lumière, tout sert à vous découvrir, et la nature entière ne parle que de vous : on ne peut même la concevoir, si on ne vous conçoit. C'est dans votre pure et universelle lumière qu'on voit la lumière inférieure par laquelle tous les objets particuliers sont éclairés.

CHAPITRE III.

Réfutation du spinosisme.

Il me reste encore une difficulté à éclaircir : elle se présente à moi tout à coup, et me rejette dans l'incertitude. La voici

[1] Ces mots, *ou plutôt*, jusqu'à *universelle vérité*? sont effacés dans une

dans toute son étendue. J'ai l'idée de quelque chose qui est infiniment parfait, il est vrai, et je vois bien que cette idée doit avoir un fondement réel : il faut qu'elle ait son objet véritable; il faut que quelque chose ait mis en moi une si haute idée : tout ce qui est inférieur à l'infini en est infiniment dissemblable, et par conséquent n'en peut donner l'idée. Il faut donc que l'idée de l'infinie perfection me vienne par un être réel et existant avec une perfection infinie : tout cela est certain. J'ai cru trouver un premier être par cette preuve : mais ne pourrais-je point me tromper? Ce raisonnement prouve bien qu'il y a réellement dans la nature quelque chose qui est infiniment parfait; mais il ne prouve point que cette perfection infinie soit distinguée de tous les êtres qui paraissent m'environner. Peut-être que cette multitude d'êtres, dont l'assemblage porte le nom d'univers, est une masse infinie qui dans son tout renferme des perfections infinies par sa variété. Peut-être même que toutes ses parties, qui paraissent se diviser les unes des autres, sont indivisibles du tout; et que ce tout infini et indivisible en lui-même contient cette infinie perfection dont j'ai l'idée, et dont je cherche la réalité.

Pour mieux développer cette indivisibilité du tout, je me représente que la séparation des parties entre elles ne doit pas me faire conclure qu'aucune de ces parties puisse jamais être séparée du tout. La séparation des parties entre elles n'est qu'un changement de situation, et point une division réelle. Afin que les parties fussent réellement divisées, il faudrait qu'elles ne fissent plus un même tout ensemble. Pendant qu'une partie qui est dans une extrême distance d'une autre tient à elle par toutes celles qui occupent le milieu, on ne peut pas dire qu'il y ait une réelle division. Pour séparer réellement une partie de toutes les autres, il faudrait mettre quelque espace réel entre toutes les autres et elle : or cela est impossible, supposé que le tout soit infini, car où trouvera-t-on, au delà de

copie revue par Fénelon. Il les a laissés dans une autre, et a ajouté de sa main, *cette idée n'est-elle*, au lieu de *n'est-ce*, qu'on lisait auparavant. (*Édit. de Vers.*)

l'infini, qui n'a point de bornes, un espace vide qu'on puisse mettre entre une partie de cet infini, et tout le reste dont il est composé? Il est donc vrai que cet infini sera indivisible dans son tout, quoiqu'il soit divisible pour le rapport que chacune de ses parties a avec les autres parties voisines.

Un corps rond qui se meut sur son propre centre demeure immobile dans son tout, quoique chacune de ses parties soit en mouvement. Cet exemple fait entendre quelque chose de ce que je veux dire; mais il est très-imparfait : car ce corps rond a une superficie qui correspond à d'autres corps voisins; et comme toute cette superficie change de situation et de correspondance aux corps voisins, on peut conclure par là que tout le corps de figure ronde se meut et change de place. Mais pour une masse infinie, il n'en est pas de même; elle n'a aucune borne ni superficie; elle ne correspond à aucun corps étranger : donc il est certain qu'elle est, dans son tout, parfaitement immobile, quoique ses parties bornées, si on les considère par rapport les unes aux autres, se meuvent perpétuellement. En un mot, le tout infini ne peut se mouvoir, quoique les parties étant finies se meuvent sans cesse. Par là je rassemble dans ce tout infini toutes les perfections d'une nature simple et indivisible, et toutes les merveilles d'une nature divisible et variable. Le tout est un et immuable par son infini : les parties se multiplient à l'infini, et forment par des combinaisons infinies une variété que rien n'épuise. Une même chose prend successivement toutes les formes les plus contraires : c'est une fécondité de natures diverses, où tout est nouveau, tout est éternel, tout est changeant, tout est immuable. N'est-ce point cet assemblage infini, ce tout infini, et par conséquent indivisible et immuable, qui m'a donné l'idée d'une infinie perfection? Pourquoi irais-je la chercher ailleurs, puisque je puis si facilement la trouver là? Pourquoi ajouter à l'univers qui paraît m'environner une autre nature incompréhensible, que j'appelle Dieu?

Voilà, ce me semble, la difficulté aussi grande qu'elle peut l'être; et, de bonne foi, je n'oublie rien de tout ce qui peut la

fortifier : mais je trouve, sans prévention, qu'elle s'évanouit dès que je veux l'examiner de près. Voici comment :

1° Quand je suppose l'univers infini, je ne puis éviter de croire que le tout est changeant, si toutes les parties prises séparément sont changeantes. Il est vrai qu'il n'y aura point dans cet univers infini une superficie ou circonférence qui tourne comme la circonférence d'un corps circulaire, dont le centre est immobile : mais comme toutes les parties de ce tout infini seront en mouvement et changeantes, il s'ensuivra nécessairement que tout sera aussi en mouvement, et dans un changement perpétuel : car le tout n'est point un fantôme ni une idée abstraite, il n'est précisément que l'assemblage des parties : donc si toutes les parties se meuvent, le tout, qui n'est que toutes les parties prises ensemble, se meut aussi.

A la vérité, je dois, pour lever toute équivoque, distinguer soigneusement deux sortes de mouvements : l'un interne, pour ainsi dire; l'autre externe. Par exemple, on fait rouler une boule dans un lieu uni, et on fait bouillir devant le feu un pot rempli d'eau, et bien fermé : la boule se meut de ce mouvement que j'appelle externe, c'est-à-dire qu'elle sort tout entière d'un espace pour aller dans un autre. Voilà ce que l'univers, qu'on suppose infini, ne saurait faire, je l'avoue. Mais le pot rempli d'eau bouillante, et qui est bien fermé, a une autre sorte de mouvement que j'appelle interne; c'est-à-dire que cette eau se meut, et très-rapidement, sans sortir de l'espace qui la renferme : elle est toujours au même lieu, et elle ne laisse pas de se mouvoir sans cesse. Il est vrai de dire que toute cette eau bout, qu'elle est agitée, qu'elle change de rapports, et qu'en un mot rien n'est plus changeant par le dedans, quoique ce dehors paraisse immobile. Il en serait précisément de même de cet univers qu'on supposerait infini : il ne pourrait changer tout entier de place; mais tous les mouvements différents du dedans qui forment tous les rapports, qui font les générations et les corruptions des substances, seraient perpétuels et infinis. La masse se

mouvrait sans cesse dans toutes ses parties. Or, il est évident qu'un tout qui change perpétuellement ne saurait remplir l'idée que j'ai de l'infinie perfection; car un être simple, immuable, qui n'a aucune modification parce qu'il n'a ni parties ni bornes, qui n'a en soi ni changement ni ombre de changement, et qui renferme toutes les perfections de toutes les modifications les plus variées dans sa parfaite et immuable simplicité, est plus parfait que cet assemblage infini et éternel d'êtres changeants, bornés et incapables d'aucune consistance. Donc il est manifeste qu'il faut renoncer à l'idée d'un être infiniment parfait, ou qu'il le faut chercher dans une nature simple et indivisible, loin de ce chaos qui ne subsisterait que dans un perpétuel changement.

2° Il faut reconnaître de bonne foi qu'un assemblage de parties réellement distinguées les unes des autres ne peut point être cette unité souveraine et infinie dont j'ai l'idée. Si ce tout était réellement un et simple, il serait vrai de dire que chaque partie serait le tout : si chaque partie était réellement le tout, il faudrait qu'elle fût comme lui réellement infinie, indivisible, immobile, immuable, incapable d'aucune borne ni modification. Tout au contraire, chaque partie est défectueuse, bornée, changeante, sujette à je ne sais combien de modifications successives.

Il faudrait encore admettre une autre absurdité et contradiction manifeste : c'est qu'y ayant une identité réelle entre toutes les parties qui feraient un tout réellement un et indivisible, il s'ensuivrait que les parties ne seraient plus parties, et que l'une serait réellement l'autre : d'où il faudrait conclure que l'air serait l'eau ; que le ciel serait la terre; que l'hémisphère où il est nuit serait celui où il serait jour; que la glace serait chaude, et le feu froid; qu'une pierre serait du bois; que le verre serait du marbre; qu'un corps rond serait tout ensemble rond, carré, triangulaire, et de toutes les figures et dimensions concevables à l'infini; que mes erreurs seraient celles de mon voisin; que je serais tout ensemble croyant ce qu'il croit, et doutant des mêmes choses qu'il

croit et dont je doute ; il serait vicieux par mes vices, je serais vertueux par ses vertus; je serais tout ensemble vicieux et vertueux, sage et insensé, ignorant et instruit. En un mot, tous les corps et toutes les pensées de l'univers ne faisant tous ensemble qu'un seul être simple, réellement un et indivisible, il faudrait brouiller toutes les idées, confondre toutes les natures et propriétés, renoncer à toutes les distinctions, attribuer à la pensée toutes les qualités sensibles des corps, et aux corps toutes les pensées des êtres pensants : il faudrait attribuer à chaque corps toutes les modifications de tous les corps et de tous les esprits : il faudrait conclure que chaque partie est le tout, et que chaque partie est aussi chacune des autres parties : ce qui ferait un monstre dont la raison a honte et horreur. Ainsi rien n'est si insensé que cette vision.

S'il y a identité réelle entre les parties et le tout, il faut dire que le tout est chaque partie, ou que chaque partie est le tout : si le tout est chaque partie, il a toutes les modifications changeantes et tous les défauts qui sont dans les parties : donc ce tout n'est pas l'être infiniment parfait; et il renferme en soi d'infinies contradictions par l'opposition de toutes les modifications ou qualités des parties. Si au contraire chaque partie est le tout, chaque partie est donc infinie, immuable, incapable de bornes et de modifications : donc elle n'est plus partie ni rien de tout ce qu'elle paraît.

3° Dès que vous n'admettez point cette identité réelle et réciproque de tous les êtres de l'univers, vous ne pouvez plus en faire quelque chose d'une unité réelle, ni par conséquent en rien faire ni de parfait ni d'infini. Chacun de ces êtres a une existence indépendante des autres. Chaque atome existant par lui-même, il faudrait qu'il fût lui seul pris séparément infiniment parfait ; car, suivant la règle que nous avons posée, on ne peut être à un plus haut degré d'être, que d'être par soi. Il est manifeste qu'un seul atome n'est point infiniment parfait, puisque tout le reste de la matière de l'univers ajoute tant à son étendue et à sa perfection; donc chaque atome pris séparément ne peut exister par soi-même. S'il n'existe point par soi-même, il ne peut exister que par au-

trui, et cet autrui, qu'il faut nécessairement trouver, est la première cause que je cherche.

Je remarque en passant qu'il faut conclure de tout ceci que tout composé doit nécessairement avoir des bornes. Un être qui est parfaitement un et simple peut être infini, parce que l'unité ne le borne point; et qu'au contraire plus il est un, plus il est parfait : de sorte que s'il est souverainement un, il est souverainement et infiniment parfait. Mais pour tout ce qui est composé, ayant des parties bornées dont l'une n'est point réellement l'autre, et dont l'une a son existence indépendante de l'autre, je puis concevoir nettement la non-existence d'une de ses parties, puisqu'elle n'est point essentiellement existante par elle-même; je puis, dis-je, la concevoir sans altérer ni diminuer l'existence de toutes les autres. Cependant il est manifeste qu'en ne concevant plus cette partie comme existante et unie aux autres, j'amoindris le tout. Un tout amoindri n'est point infini : ce qui est moindre est borné : car ce qui est au-dessous de l'infini n'est point infini. Si ce tout amoindri est borné, comme il n'est amoindri que par le retranchement d'une seule unité, il s'ensuit clairement qu'il n'était point infini avant même que cette unité en eût été détachée; car vous ne pouvez jamais faire l'infini d'un composé fini, en lui ajoutant une seule unité finie.

Ma conclusion est que tout composé ne peut jamais être infini. Tout ce qui a des parties réelles qui sont bornées et mesurables ne peut composer que quelque chose de fini : tout nombre collectif ou successif ne peut jamais être infini. Qui dit nombre dit amas d'unités réellement distinguées, et réciproquement indépendantes les unes des autres pour exister et n'exister pas. Qui dit amas d'unités réciproquement indépendantes dit un tout qu'on peut diminuer, et qui par conséquent n'est point infini. Il est certain que le même nombre était plus grand avant le retranchement d'une unité qu'il ne l'est après qu'elle est retranchée. Depuis le retranchement de cette unité bornée, le tout n'est point infini : donc il ne l'était pas avant ce retranchement.

L'unique moyen d'éluder ce raisonnement est de dire qu'il

y a dans l'infini des infinités d'infinis ; mais c'est un tour captieux : il ne faut point s'imaginer qu'il puisse y avoir des infinis plus grands les uns que les autres. Si l'on était bien attentif à la vraie idée de l'infini, on concevrait sans peine qu'il ne peut y avoir ni de plus ni de moins, qui sont les mesures relatives, dans ce qui ne peut jamais avoir aucune mesure. Il est ridicule de penser qu'il y ait rien au delà d'une chose dès qu'elle est véritablement infinie, ni que cent mille millions d'infinis soient plus qu'un seul infini. C'est dégrader l'infini que d'en imaginer plusieurs, puisque plusieurs n'ajoutent rien de réel à un seul.

Voilà donc une règle qui me paraît certaine pour rejeter tous les infinis composés ; ils se détruisent et se contredisent eux-mêmes par leur composition ; ils ne peuvent être ni infinis ni parfaits : ils ne peuvent être infinis, par la raison que je viens d'expliquer ; ils ne peuvent être parfaits au plus haut degré de perfection, puisque je conçois qu'un être infini et réellement un doit être incomparablement plus parfait que tous ces composés. Donc il est essentiel, pour remplir mon idée d'une infinie perfection, de revenir à l'unité ; et toutes les perfections que je cherche dans les composés, loin d'augmenter par la multitude, ne font que s'affaiblir en se multipliant.

4° J'ai reconnu une vérité dont il ne m'est pas permis de douter ; c'est que l'être et la bonté ou perfection sont précisément la même chose. La perfection est quelque chose de positif, et l'imperfection n'est que l'absence de ce positif : or il n'y a rien de réel et de positif que l'être. Tout ce qui n'est point réellement l'être est le néant. Diminuez la perfection, vous diminuez l'être : ôtez-la entièrement, vous anéantissez l'être ; augmentez la perfection, vous augmentez l'être : il est donc vrai que ce qui est peu a peu de perfection ; ce qui est davantage est plus parfait ; ce qui est infiniment est infiniment parfait.

S'il y avait donc un composé infini, il faudrait qu'il eût une perfection infinie. Puisqu'il aurait un être infini, il aurait une substance infinie ; il aurait une variété infinie de modifica-

tions, qui seraient toutes de véritables degrés de perfection; et par conséquent il y aurait dans cet infini infiniment varié un infini actuel de véritables perfections. On n'oserait pourtant dire qu'il fût infiniment parfait, par la raison que j'ai si souvent retouchée; c'est que ce tout n'est point un; il ne fait point une unité simple, réelle, à laquelle on puisse donner l'être de toutes les parties pour y accumuler une infinie perfection.

Par là on tombe, en supposant ce tout, dans une absurdité et une contradiction manifeste. Il y a des êtres infinis, et par conséquent des perfections infinies : ce tout n'est pourtant pas infiniment parfait, quoiqu'il contienne un infini de perfections; car un seul être qui sans parties existerait infiniment serait infiniment plus parfait; d'où je conclus que ce composé infini est une chimère indigne d'un examen sérieux.

Pour me convaincre encore mieux de ce qui me paraît déjà clair, je prends l'assemblage de tous les corps qui me paraissent m'environner, et que j'appelle l'univers : je suppose cet univers infini. S'il est infini en être, il doit par conséquent l'être en perfection. Cependant je ne saurais dire qu'une masse infinie, en quelque ordre et arrangement qu'on la mette, puisse jamais être d'une infinie perfection; car cette masse, quoique infinie, qui compose tant de globes, de terres et de cieux, ne se connaît point elle-même : je ne puis m'empêcher de croire que ce qui se connaît soi-même, et qui pense, est d'une perfection supérieure.

Je ne veux point examiner ici si la matière pense, et je supposerai même, tant qu'on le voudra, que la matière peut penser : mais enfin la masse infinie de l'univers ne pense pas, et il n'y a que les corps organisés des animaux auxquels on peut vouloir attribuer la pensée. Qu'on le prétende donc tant qu'on voudra, cela ne peut pas m'empêcher de reconnaître manifestement que cette portion de l'être qu'on appellera esprit ou matière, comme on voudra, que cette portion, dis-je, de l'être qui pense et qui se connaît, a plus de perfection que la masse infinie et inanimée du reste de l'univers. Voilà donc quelque chose qu'il faut mettre au-dessus de l'infini.

Mais passons maintenant à cette portion de l'être pensant qui est supérieure au reste de l'univers. Supposons, pour pousser à bout la difficulté, un nombre infini d'êtres pensants; toutes nos difficultés reviennent toujours : un de ces êtres n'est point l'autre : on peut en concevoir un de moins sans détruire tout le reste, et par là on détruit l'infini. Étrange infini, que le retranchement d'une seule unité rend fini ! Ces êtres pensants sont tous très-imparfaits; ils ignorent, ils doutent, ils se contredisent; ils pourraient avoir plus de perfection qu'ils n'en ont; et réellement ils croissent en perfection lorsqu'ils sortent de quelque ignorance ou qu'ils se tirent de quelque erreur, ou qu'ils deviennent plus sincères, et mieux intentionnés pour se conformer à la raison. Quel est donc cet infini en perfections, qui est plein d'imperfections manifestes? Quel est cet infini si fini par tous les côtés, qui croît et qui décroît sensiblement?

Je vois donc bien qu'il me faut un autre infini pour remplir cette haute idée qui est en moi. Rien ne peut m'arrêter qu'un infini simple et indivisible, immuable et sans aucune modification, en un mot, un infini qui soit un, et qui soit toujours le même. Ce qui n'est pas réellement et parfaitement immuable n'est pas un; car il est tantôt une chose, tantôt une autre : ainsi ce n'est pas un même être, mais plusieurs êtres successifs. Ce qui n'est pas souverainement un n'existe point souverainement : tout ce qui est divisible n'est point le vrai et réel être; ce n'est qu'une composition et un rapport de divers êtres, et non pas un être réel qu'on puisse désigner.

Ce n'est pas encore la réalité qu'on cherche et qu'on veut trouver seule : on n'arrive à la réalité de l'être que quand on parvient à la véritable unité de quelque être, ce qui existe souverainement doit être un, et être même la souveraine unité. Il en est de l'unité comme de la bonté et de l'être; ces trois choses n'en font qu'une : ce qui existe moins est moins bon et moins un; ce qui existe davantage est davantage bon et un; ce qui existe souverainement est souverainement bon et un. Donc un composé n'est point souverainement, et il faut chercher dans la parfaite simplicité l'être souverain.

Je vous avais donc perdu de vue pour un peu de temps, ô mon trésor! ô Unité infinie qui surpassez toutes les multitudes! je vous avais perdu, et c'était pis que me perdre moi-même! Mais je vous retrouve avec plus d'évidence que jamais. Un nuage avait couvert mes faibles yeux pour un moment; mais vos rayons, ô Vérité éternelle, ont percé ce nuage! Non, rien ne peut remplir mon idée que vous, ô Unité qui êtes tout et devant qui tous les nombres accumulés ne seront jamais rien! Je vous revois, et vous me remplissez. Tous les faux infinis mis en votre place me laissaient vide. Je chanterai éternellement au fond de mon cœur : *Qui est semblable à vous?*

CHAPITRE IV.

Nouvelle preuve de l'existence de Dieu, tirée de la nature des idées.

Il y a déjà quelque temps que je raisonne sur mes idées, sans avoir bien démêlé ce que c'est qu'idée : c'est sans doute ce qui m'est le plus intime, et c'est peut-être ce que je connais le moins. En un sens, mes idées sont moi-même; car elles sont ma raison. Quand une proposition est contraire à mes idées, je trouve qu'elle est contraire à tout moi-même, et qu'il n'y a rien en moi qui n'y résiste. Ainsi mes idées et le fond de moi-même ou de mon esprit ne me paraissent qu'une même chose. D'un autre côté, mon esprit est changeant, incertain, ignorant, sujet à l'erreur, précipité dans ses jugements, accoutumé à croire ce qu'il n'entend point clairement, et à juger sans avoir assez bien consulté ses idées, qui sont certaines et immuables par elles-mêmes. Mes idées ne sont donc point moi, et je ne suis point mes idées. Que croirai-je donc qu'elles puissent être? Elles ne sont point les êtres particuliers qui me paraissent autour de moi : car que suis-je, si ces êtres sont réels hors de moi? et je ne puis douter que les idées que je porte au dedans de moi ne soient très-réelles. De plus, tous ces êtres sont singuliers, contingents, changeants et passagers : mes idées sont universelles, nécessaires, éternelles et immuables.

Quand même je ne serais plus pour penser aux essences des

choses, leur vérité ne cesserait point d'être : il serait toujours vrai que le néant ne pense point, qu'une même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas; qu'il est plus parfait d'être par soi que d'être par autrui. Ces objets généraux sont immuables, et toujours exposés à quiconque a des yeux : ils peuvent bien manquer de spectateurs ; mais qu'ils soient vus ou qu'ils ne le soient pas, ils sont toujours également visibles. Ces vérités, toujours présentes à tout œil ouvert pour les voir, ne sont donc point cette vile multitude d'êtres singuliers et changeants, qui n'ont pas toujours été, et qui ne commencent à être que pour n'être plus dans quelques moments. Où êtes-vous donc, ô mes idées, qui êtes si près et si loin de moi, qui n'êtes ni moi ni ce qui m'environne ; puisque ce qui m'environne et ce que j'appelle moi-même est si imparfait?

Quoi donc! mes idées seront-elles Dieu? Elles sont supérieures à mon esprit, puisqu'elles le redressent et le corrigent. Elles ont le caractère de la divinité, car elles sont universelles et immuables comme Dieu. Elles subsistent très-réellement, selon un principe que nous avons déjà posé : rien n'existe tant que ce qui est universel et immuable. Si ce qui est changeant, passager et emprunté, existe véritablement, à plus forte raison ce qui ne peut changer et qui est nécessaire. Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées, quelque chose qui soit au dedans de moi et qui ne soit point moi, qui me soit supérieur, qui soit en moi lors même que je n'y pense pas, avec qui je croie être seul, comme si je n'étais qu'avec moi-même; enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fond. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu, ne peut être que Dieu. C'est donc la vérité universelle et indivisible qui me montre comme par morceaux, pour s'accommoder à ma portée, toutes les vérités que j'ai besoin d'apercevoir.

C'est dans l'infini que je vois le fini : en donnant à l'infini diverses bornes, je fais, pour ainsi dire, du Créateur diverses natures créées et bornées. Le même Dieu qui me fait être me fait penser; car la pensée est mon être. Le même Dieu qui

me fait penser n'est pas seulement la cause qui produit ma pensée; il en est encore l'objet immédiat; il est tout ensemble infiniment intelligent et infiniment intelligible. Comme intelligence universelle, il tire du néant toute actuelle intellection; comme infiniment intelligible, il est l'objet immédiat de toute intellection actuelle. Ainsi tout se rapporte à lui : l'intelligence et l'intelligibilité sont comme l'être; rien n'est que par lui; par conséquent rien n'est intelligent ni intelligible que par lui seul. Mais l'intelligence et l'intelligibilité sont de même que l'être; c'est-à-dire qu'elles sont réelles dans les créatures, parce que les créatures existent réellement.

Tout ce qui est vérité universelle et abstraite est une idée. Tout ce qui est idée est Dieu même, comme je l'ai déjà reconnu.

Il reste à expliquer plusieurs choses : 1° comment est-ce que Dieu, étant parfait, nos idées sont néanmoins imparfaites; 2° comment est-ce que nos idées, si elles sont Dieu, qui est simple, indivisible et infini, peuvent être distinctes les unes des autres, et fixées par certaines bornes; 3° comment est-ce que nous pouvons connaître des natures bornées dans un être qui ne peut avoir aucune borne; 4° comment est-ce que nous pouvons connaître les individus qui n'ont rien que de singulier et de différent des idées universelles, et qui, étant très-réels, ont aussi immédiatement en eux-mêmes une vérité et une intelligibilité très-propre et très-réelle.

Il faut d'abord présupposer que l'être qui est par lui-même, et qui fait exister tout le reste, renferme en soi la plénitude et la totalité de l'être. On peut dire qu'il est souverainement, et qu'il est le plus être de tous les êtres. Quand je dis *le plus être*, je ne dis pas qu'il est un plus grand nombre d'êtres; car s'il était multiplié, il serait imparfait. A choses égales, un vaut toujours mieux que plusieurs. Qui dit plusieurs ne saurait faire un être parfait. Ce sont plusieurs êtres imparfaits, qui ne peuvent jamais faire une unité réelle et parfaite. Qui dit une multitude réelle de parties dit nécessairement l'imperfection de chaque partie; car chaque partie prise sé-

parément est moins parfaite que le tout. De plus, il faut ou qu'elle soit inutile au tout, et par conséquent un défaut en lui, ou qu'elle achève sa perfection : ce qui marque que cette perfection est bornée, puisque sans cette union le tout serait fini et imparfait, et qu'en ajoutant quelque chose de fini à un tout qui était fini lui-même, on ne peut jamais faire que quelque chose de fini et d'imparfait.

D'ailleurs, qui dit parties réellement distinguées les unes des autres dit des choses qui peuvent réellement subsister sans faire un tout ensemble, et dont l'union n'est qu'accidentelle; par conséquent le tout peut diminuer, et même souffrir une entière dissolution, ce qui ne peut jamais convenir à un être infiniment parfait. Je le conçois nécessairement immuable, et dont la perfection ne peut décroître. Je le conçois véritablement un, véritablement simple, sans composition, sans division, sans nombre, sans succession, et indivisible. C'est la parfaite unité qui est équivalente à l'infinie multitude, ou pour mieux dire qui la surpasse infiniment; puisque nulle multitude, ainsi que je viens de le remarquer, ne peut jamais être conçue infiniment parfaite.

Cependant j'ai l'idée d'un être infiniment parfait : cette idée exclut toute composition et toute divisibilité; elle renferme donc essentiellement une parfaite unité. Par conséquent le premier être doit être conçu comme étant tout, non comme *plures*, mais comme *plus omnibus*. S'il est infiniment plus que toutes choses, n'étant néanmoins qu'une seule chose, il faut qu'il ait en vertu et en degré de perfection ce qu'il ne peut avoir en multiplication et en étendue. En un mot, il faut que l'unité ait elle seule, sans se multiplier, des degrés infinis de perfection qui surpassent infiniment toute multitude, si grande et si parfaite qu'on puisse la concevoir.

C'est donc, s'il est permis de parler ainsi, par les degrés de perfections intensives, et non par la multitude des parties et des perfections, qu'il faut élever le premier être jusqu'à l'infini. Cela posé, je dis que Dieu voit une infinité de degrés de perfection en lui, qui sont la règle et le modèle d'une infinité de natures pos-

sibles, qu'il est libre de tirer du néant. Ces degrés n'ont rien de réellement distingué entre eux; mais nous les appelons degrés, parce qu'il faut bien parler comme on peut, et que l'homme, fini et grossier, bégaye toujours quand il parle de l'être infini et infiniment simple. Celui qui existe souverainement et infiniment peut, par son existence infinie, faire exister ce qui n'existe pas. Il manquerait quelque chose à l'être infiniment parfait, s'il ne pouvait rien produire hors de lui. Rien ne marque tant l'être par soi, que de pouvoir tirer du néant, et faire passer à l'existence actuelle. Cette fécondité toute-puissante, plus elle nous est incompréhensible, plus elle est le dernier trait et le plus fort caractère de l'être infini.

Cet être qui est infiniment voit, en montant jusqu'à l'infini, tous les divers degrés auxquels il peut communiquer l'être. Chaque degré de communication possible constitue une essence possible, qui répond à ce degré d'être qui est en Dieu indivisible avec tous les autres. Ces degrés infinis, qui sont indivisibles en lui, se peuvent diviser à l'infini dans les créatures, pour faire une infinie variété d'espèces. Chaque espèce sera bornée dans un degré d'être correspondant à ces degrés infinis et indivisibles que Dieu connaît en lui.

Ces degrés que Dieu voit distinctement en lui-même, et qu'il voit éternellement de la même manière, parce qu'ils sont immuables, sont les modèles fixes de tout ce qu'il peut faire hors de lui. Voilà la source des vrais universaux, des genres, des différences et des espèces; et voilà en même temps les modèles immuables des ouvrages de Dieu, qui sont les idées que nous consultons pour être raisonnables. Quand Dieu nous montre en lui ces divers degrés, avec leurs propriétés et les rapports qu'ils ont entre eux éternellement, c'est Dieu même, infinie vérité, qui se montre immédiatement à nous avec les bornes ou degrés auxquels il peut communiquer son être.

La perception de ces degrés de l'être de Dieu est ce que nous appelons la consultation de nos idées. Cela étant, il est aisé de voir comment nos idées sont imparfaites. Dieu ne nous montre pas tous les degrés infinis d'êtres qui sont en lui; il

nous borne à ceux que nous avons besoin de concevoir dans cette vie. Ainsi, nous ne voyons l'infini que d'une manière finie, par rapport aux degrés ou bornes auxquelles il peut se communiquer en la création de ses ouvrages.

Ainsi, nous n'avons qu'un petit nombre d'idées, et chacune d'elles est restreinte à un certain degré d'être. Il est vrai que nous voyons ce degré d'être, qui fait un genre ou une espèce, d'une manière abstraite de tout individu changeant, et avec une universalité sans bornes : mais enfin ce genre universel n'est pas le genre suprême; ce n'est qu'un degré fini d'être, qui peut être communiqué à l'infini aux individus que Dieu voudrait produire dans ce degré. Ainsi, nos idées sont un mélange perpétuel de l'être infini de Dieu qui est notre objet, et des bornes qu'il donne toujours essentiellement à chacune des créatures, quoique sa fécondité puisse produire des créatures à l'infini.

Il est aisé de voir par là que nos idées, quoique imparfaites dans le sens que j'ai expliqué, ne laissent pas d'être Dieu même. C'est la raison infinie de Dieu et sa vérité immuable qui se présente à nous à divers degrés, selon notre mesure bornée.

Il faut encore remarquer que parmi les degrés infinis d'êtres qui constituent toutes les essences des créatures possibles, Dieu ne nous montre que celles qu'il lui plaît, suivant les usages qu'il veut que nous en fassions. Par exemple, je ne trouve en moi l'idée que de deux sortes de substances, les unes pensantes, les autres étendues. Pour la nature pensante, je vois bien qu'elle existe; car je suis actuellement : mais je ne sais point encore si elle existe hors de moi. Pour la nature étendue que j'appelle corps, je sais bien que j'en ai l'idée; mais je doute encore s'il y a des corps réels dans la nature. Il faut donc convenir que Dieu, en me donnant des idées, ne m'a montré, pour ainsi dire, qu'une parcelle de lui-même. Ce n'est pas qu'il soit divisible dans sa substance; mais c'est que comme elle est communicable hors de lui avec une espèce de divisibilité par degrés, une puissance bornée, telle que mon esprit, se soulage à la considérer suivant cette division de degrés.

On peut aussi accuser nos idées d'imperfection sur ce qu'il nous arrive de nous tromper souvent. Mais nos erreurs ne viennent point de nos idées; car nos idées sont vraies et immuables : en les suivant nous ne connaîtrions pas toute vérité, mais nous ne croirions jamais rien que de véritable. Nous en avons de claires, nous en avons de confuses. A l'égard des confuses, il faut demeurer dans la suspension du doute : à l'égard des claires, il faut, ou renoncer à toute raison, ou décider comme elles sans crainte de se tromper.

D'où viennent donc nos erreurs? De la précipitation de nos jugements. La suspension du doute nous est un supplice : nous ne voulons nous assujettir longtemps ni à la peine d'examiner ce qui est obscur, ni à l'inquiétude attachée au doute. Nous croyons nous rendre supérieurs aux difficultés, en les décidant bien ou mal, et en nous flattant de croire que nous en avons tranché le nœud. Au défaut de la vérité, son ombre nous flatte et nous amuse. Après avoir jugé témérairement sur des idées obscures qui nous avertissent de ne juger point, nous nous jetons à contre-temps dans l'autre extrémité. Nous hésitons sans savoir pourquoi ; nous devenons ombrageux et irrésolus. La force nous manque pour suivre toute notre raison jusqu'au bout. Nous voyons clairement ce qu'elle renferme, et nous n'osons le conclure avec elle ; nous nous en défions comme si nous étions en droit de la redresser, et que nous portassions au dedans de nous un principe plus raisonnable que la raison même. Ainsi nous ne sommes pas trompés; mais nous nous trompons toujours nous-mêmes, ou en décidant sur des idées obscures, ou en ne consultant pas assez des idées claires, ou enfin en rejetant par incertitude ce que nos idées claires nous ont découvert.

Je crois avoir éclairci, par toutes ces remarques, les quatre premières difficultés que j'avais proposées. Il reste donc que toutes nos connaissances universelles, que nous appelons consultation d'idées, ont Dieu même pour objet immédiat; mais Dieu considéré avec certaine précision par rapport aux divers degrés selon lesquels il peut communiquer son être, de

même que nous les divisons quelquefois par certaines précisions de l'esprit, pour distinguer ses attributs les uns des autres, sans nier néanmoins sa souveraine simplicité.

Si quelqu'un me demande comment est-ce que Dieu se rend présent à l'âme, quelle espèce, quelle image, quelle lumière nous le découvre, je réponds qu'il n'a besoin ni d'espèce, ni d'image, ni de lumière. La souveraine vérité est souverainement intelligible : l'être par lui-même est par lui-même intelligible : l'être infini est présent à tout. Le moyen par lequel on supposerait que Dieu se rendrait présent à mon esprit ne serait point un être par lui-même ; il ne pourrait exister que par création : n'étant point par lui-même, il ne serait point intelligible par lui-même, et ne le serait que par son créateur. Ainsi, bien loin qu'il pût servir à Dieu de milieu, d'image, d'espèce ou de lumière, tout au contraire il faudrait que Dieu lui en servît. Ainsi je ne puis concevoir que Dieu seul intimement présent par son infinie vérité, et souverainement intelligible par lui-même, qui se montre immédiatement à moi.

Mais il reste une difficulté qui mérite d'être débrouillée : c'est de savoir comment je connais les individus. Les idées universelles, nécessaires et immuables ne peuvent me les représenter ; car elles ne leur ressemblent en rien, puisqu'ils sont contingents, changeants et particuliers. D'ailleurs, puisqu'ils ont un être réel et propre qui leur est communiqué, ils ont donc une vérité et une intelligibilité qui n'est point celle de Dieu ; autrement nous concevrions Dieu quand nous croyons concevoir la créature.

A cela je réponds que l'intelligibilité n'est autre chose que la vérité, et que la vérité n'est autre chose que l'être. Quand nous considérons une chose universelle, nécessaire et immuable, c'est l'être suprême que nous considérons immédiatement, puisqu'il n'y a que lui seul à qui toutes ces choses conviennent. Quand je considère quelque chose de singulier, qui n'est ni vrai, ni intelligible, ni existant par soi, mais qui a une véritable et propre intelligibilité par communication, ce n'est plus l'être suprême que je conçois, car il n'est ni singulier, ni pro-

duit, ni sujet au changement : c'est donc un être changeant et créé que j'aperçois en lui-même. Dieu, qui me crée, et qui le crée aussi, lui donne une véritable et propre intelligibilité, en même temps qu'il me donne de mon côté une véritable et propre intelligence. Il ne nous en faut pas davantage, et je ne puis rien concevoir au delà. Si on me demande encore comment est-ce qu'un être particulier peut être présent à mon esprit, et qui est-ce qui détermine mon esprit à l'apercevoir plutôt qu'un autre être, je réponds qu'il est vrai qu'après avoir conçu mon intelligence actuelle et l'intelligibilité actuelle de cet individu, je me trouve encore indifférent à l'apercevoir plutôt qu'un autre : mais ce qui lève cette indifférence, c'est Dieu, qui modifie ma pensée comme il lui plaît.

Pour expliquer ce que je conçois là-dessus, je me servirai d'une comparaison tirée de la nature corporelle. Ce n'est pas que je veuille affirmer qu'il y a des corps; car il n'y a encore rien d'évident qui me tire du doute sur cette matière : mais c'est que la comparaison que je vais faire ne roule que sur les apparences des corps, et sur les idées que j'ai de leur possibilité, sans décider de leur existence actuelle. Je suppose donc un corps capable par ses dimensions de correspondre à une superficie capable de recevoir ce corps. Ces deux choses posées, il ne s'ensuit point encore que ce corps soit actuellement dans ce lieu; car il peut être aussitôt ailleurs, et rien de ce que nous avons vu ne le détermine à cette situation. Que faut-il donc pour l'y déterminer? Il faut que Dieu, qui crée de nouveau son ouvrage en chaque moment, comme nous l'avons déjà remarqué, détermine ce corps, dans le moment où il le crée, à correspondre plutôt à cette superficie qu'à une autre. Dieu, en donnant l'être dans chaque instant, donne aussi la manière et les circonstances de l'être. Par exemple, il crée le corps A voisin du corps B, plutôt que du corps C, parce que le corps qu'il crée est par lui-même indifférent à ces divers rapports. Ainsi la même action de Dieu qui crée le corps fait sa position actuelle. Le même qui le crée le modifie et le rend contigu au corps qu'il lui plaît.

Tout de même, quand Dieu tire du néant une puissance intelligente, et que d'ailleurs il a formé des natures intelligibles, il ne s'ensuit pas qu'une de ces créatures intelligibles doive être plutôt qu'une autre l'objet de cette intelligence. La puissance ne peut être déterminée par les objets, puisque je les suppose tous également intelligibles : par où le sera-t-elle donc? Par elle-même? nullement; car étant en chaque moment créée, elle se trouve en chaque moment dans l'actuelle modification où Dieu la met par cette création toujours actuelle. C'est donc le choix de Dieu qui la modifie comme il lui plaît. Il la détermine à un objet particulier de sa pensée, comme il détermine un corps à correspondre par sa dimension à une certaine superficie plutôt qu'à une autre. Si un corps était immense, il serait partout, n'aurait aucune borne, et par conséquent ne serait resserré dans aucune superficie. De même, si mon intelligence était infinie, elle atteindrait toute vérité intelligible, et ne serait bornée à aucune en particulier. Ainsi le corps infini n'aurait aucun lieu, et l'esprit infini n'aurait aucun objet particulier de sa pensée. Mais comme je connais l'un et l'autre borné, il faut que Dieu crée à chaque moment l'un et l'autre dans des bornes précises : la borne de l'étendue, c'est le lieu; la borne de la pensée, c'est l'objet particulier. Ainsi je conçois que c'est Dieu qui me rend les objets présents.

J'avoue qu'il reste encore une difficulté, qui est de savoir ce que c'est qu'un individu. Tout le reste, comme nous l'avons vu, consiste en des vérités universelles et immuables que j'appelle idées, qui sont Dieu même. Mais elles ne sont point l'être singulier; et dans cet être singulier j'observe deux choses : la première est son existence actuelle, qui est contingente et variable; la seconde est sa correspondance à un certain degré d'être qui est en Dieu, et dont cet individu est lui-même une communication. Cette correspondance est l'espèce de cette créature, et cela rentre dans les idées universelles.

Pour l'existence actuelle, il m'est impossible de l'expliquer; car je n'ai point de terme plus clair pour définir ceux-là. Il est

inutile de m'objecter que deux individus ne peuvent être distingués par l'existence actuelle, qui, loin d'être la différence essentielle de chacun d'eux, leur est commune, puisque tous deux existent actuellement. C'est un sophisme facile à démêler.

L'existence actuelle peut être prise génériquement ou singulièrement. L'existence actuelle prise génériquement, non-seulement n'est point la différence dernière d'un être, mais elle est au contraire le genre suprême, et le plus universel de tous. Que si on veut de bonne foi considérer l'existence actuelle sans abstraction, il est vrai de dire qu'elle est précisément ce qui distingue une chose d'une autre. L'existence actuelle de mon voisin n'est point la mienne ; la mienne n'est point celle de mon voisin; l'une est entièrement indépendante de l'autre : il peut cesser d'être sans que mon existence soit en péril; la sienne ne souffrira rien quand je serai anéanti. Cette indépendance réciproque montre l'entière distinction, et c'est la véritable différence individuelle. Cette existence actuelle et indépendante de toute autre existence produite est l'être singulier ou l'individu : cet être singulier est vrai et intelligible selon la mesure dont il existe par communication. Il est intelligible; je suis intelligent, et c'est Dieu qui me modifie pour rapporter mon intelligence bornée à cet objet intelligible plutôt qu'à un autre : voilà tout ce que je puis concevoir là-dessus. Je conclus donc que l'objet immédiat de toutes mes connaissances universelles est Dieu même, et que l'être singulier ou l'individu créé, qui ne laisse pas d'être réel, quoiqu'il soit communiqué, est l'objet immédiat de mes connaissances singulières.

Ainsi je vois Dieu en tout, ou, pour mieux dire, c'est en Dieu que je vois toutes choses ; car je ne connais rien, et je ne distingue rien, et je ne m'assure de rien que par mes idées. Cette connaissance même des individus, où Dieu n'est pas l'objet immédiat de ma pensée, ne peut se faire qu'autant que Dieu donne à cette créature l'intelligibilité, et à moi l'intelligence actuelle. C'est donc à la lumière de Dieu que je vois tout ce qui peut être vu.

Mais quelle différence entre cette lumière et celle qui me paraît éclairer les corps! C'est un jour sans nuage et sans ombre, sans nuit, et dont les rayons ne s'affaiblissent par aucune distance. C'est une lumière qui n'éclaire pas seulement les yeux ouverts et sains, elle ouvre, elle purifie, elle forme les yeux qui doivent être dignes de la voir. Elle ne se répand pas seulement sur les objets pour les rendre visibles; elle fait qu'ils sont vrais, et hors d'elle rien n'est véritable; car c'est elle qui fait tout ce qu'elle montre. Elle est tout ensemble lumière et vérité; car la vérité universelle n'a pas besoin de rayons empruntés pour luire. Il ne faut point la chercher, cette lumière, au dehors de soi : chacun la trouve en soi-même; elle est la même pour tous. Elle découvre également toute chose; elle se montre à la fois à tous les hommes dans tous les coins de l'univers. Elle met au dedans de nous ce qui est dans la distance la plus éloignée; elle nous fait juger de ce qui est au delà des mers, dans les extrémités de la terre, par ce qui est au dedans de nous. Elle n'est point nous-mêmes; elle n'est point à nous; elle est infiniment au-dessus de nous : cependant elle nous est si familière et si intime, que nous la trouvons toujours aussi près de nous que nous-mêmes. Nous ous accoutumons même à supposer, faute de réflexion, qu'elle n'est rien de distingué de nous. Elle nous réconcilie souvent avec nous-mêmes : jamais elle ne tarit; jamais elle ne nous trompe; et nous ne nous trompons que faute de la consulter assez attentivement, ou en décidant avec impatience quand elle ne décide pas.

O vérité, ô lumière, tous ne voient que par vous; mais peu vous voient et vous reconnaissent! On ne voit tous les objets de la nature que par vous; et on doute si vous êtes! C'est à vos rayons qu'on discerne toutes les créatures; et on doute si vous luisez! Vous brillez en effet dans les ténèbres; mais les ténèbres ne vous comprennent pas, et ne veulent pas vous comprendre. O douce lumière! heureux qui vous voit! heureux, dis-je, par vous, car vous êtes la vérité et la vie! Quiconque ne vous voit pas est aveugle : c'est trop peu, il est mort. Don-

nez-moi donc des yeux pour vous voir, un cœur pour vous aimer. Que je vous voie, et que je ne vois plus rien! Que je vous voie, et tout est fait pour moi! Je suis rassasié dès que vous paraissez.

CHAPITRE V.

De la nature et des attributs de Dieu.

J'ai reconnu un premier être, qui a fait tout ce qui n'est point lui : mais il s'en faut bien que j'aie assez médité ce qu'il est, et comment tout le reste est par lui. J'ai dit qu'il est l'être infini, mais infini par intention, comme dit l'école, et non par collection : ce qui est un est plus que ce qui est plusieurs. L'unité peut être parfaite; la multitude ne peut l'être, comme nous l'avons vu. Je conçois un être qui est souverainement un, et souverainement tout : il n'est formellement aucune chose singulière; il est éminemment toutes choses en général. Il ne peut être resserré dans aucune manière d'être.

Être une certaine chose précise, c'est n'être que cette chose en particulier. Quand je dis de l'être infini qu'il est l'Être simplement, sans rien ajouter, j'ai tout dit. Sa différence, c'est de n'en avoir point. Le mot d'infini, que j'ai ajouté, ne lui donne rien d'effectif; c'est un terme presque superflu, que je donne à la coutume et à l'imagination des hommes. Les mots ne doivent être ajoutés que pour ajouter au sens des choses. Ici, qui ajoute au mot d'être diminue le sens, bien loin de l'augmenter : plus on ajoute, plus on diminue; car ce qu'on ajoute ne fait que limiter ce qui était dans sa première simplicité sans restriction. Qui dit l'Être sans restriction emporte l'infini; et il est inutile de dire l'infini, quand on n'a ajouté aucune différence au genre universel, pour le restreindre à une espèce, ou à un genre inférieur. Dieu est donc l'Être; et j'entends enfin cette grande parole de Moïse : *Celui qui est m'a envoyé vers vous.*

L'être est son nom essentiel, glorieux, incommunicable, ineffable, inouï à la multitude.

J'ai l'idée de deux espèces de l'être : je conçois l'être pensant et l'être étendu. Que l'être étendu existe actuellement ou non, il est certain que j'en ai l'idée. Mais comme cette idée ne renferme point cette existence actuelle, il pourrait n'exister pas, quoique je le conçoive. Outre ces deux espèces de l'être, Dieu peut en tirer du néant une infinité d'autres, dont il ne m'a donné aucune idée; car il peut former des créatures correspondantes aux divers degrés d'êtres qui sont en lui, en remontant jusqu'à l'infini. Toutes ces espèces d'êtres sont en lui comme dans leur source. Tout ce qu'il y a d'être, de vérité et de bonté dans chacune de ces essences possibles découle de lui, et elles ne sont possibles qu'autant que leur degré d'être est actuellement en Dieu.

Dieu est donc véritablement en lui-même tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les esprits, tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les corps, tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les essences de toutes les autres créatures possibles, dont je n'ai point d'idée distincte. Il a tout l'être du corps, sans être borné au corps; tout l'être de l'esprit, sans être borné à l'esprit; et de même des autres essences possibles. Il est tellement tout être, qu'il a tout l'être de chacune de ses créatures, mais en retranchant la borne qui la restreint. Otez toutes bornes, ôtez toute différence qui resserre l'être dans les espèces; vous demeurez dans l'universalité de l'être, et par conséquent dans la perfection infinie de l'être par lui-même.

Il s'ensuit de là que l'être infini ne pouvant être resserré dans aucune espèce, Dieu n'est pas plus esprit que corps, ni corps qu'esprit; à parler proprement, il n'est ni l'un ni l'autre; car qui dit ces deux sortes de substance dit une différence précise de l'être, et par conséquent une borne, qui ne peut jamais convenir à l'être universel [1].

[1] Ce paragraphe et le précédent sont du nombre de ceux qui ont été le plus défigurés dans les éditions antérieures. Nous les avons rétablis d'après une copie revue et corrigée en plusieurs endroits par Fénelon lui-même. Nous croyons cependant devoir mettre sous les yeux du lecteur la glose

Pourquoi donc dit-on que Dieu est un esprit? d'où vient que l'Écriture même l'assure? C'est pour apprendre aux hommes grossiers que Dieu est incorporel, et que ce n'est point un être borné par la nature matérielle : c'est encore dans le dessein de faire entendre que Dieu est intelligent comme les esprits, et qu'il a en lui tout le positif, c'est-à-dire toute la perfection de la pensée, quoiqu'il n'en ait point la borne. Mais enfin, quand il envoie Moïse avec tant d'autorité pour prononcer son nom, et pour déclarer ce qu'il est, Moïse ne dit point : Celui qui est esprit m'a envoyé vers vous; il dit : *Celui qui est.* Celui *qui est*, dit infiniment davantage que Celui *qui est esprit.* Celui qui est esprit n'est qu'esprit. Celui qui est est tout être, et est souverainement, sans être rien de particulier. Il ne faut point disputer sur une équivoque.

Au sens où l'Écriture appelle Dieu esprit, je conviens qu'il en est un; car il est incorporel et intelligent : mais, dans la rigueur des termes métaphysiques, il faut conclure qu'il n'est non plus esprit que corps. S'il était esprit, c'est-à-dire déter-

que les premiers éditeurs insérèrent dans le texte à la fin du § 66.

« Dieu, à proprement parler, ne doit pas plus être considéré sous l'idée « restreinte de ce que nous appelons esprit que sous quelque idée que ce « soit d'une perfection particulière, déterminée et exclusive de toute autre; « car cette restriction ne peut convenir à l'être infini en perfections. Je ne « prétends pas dire ici que Dieu ne soit intelligent; mais je cherche au « contraire à exprimer quelque chose du caractère de sa suprême intelli- « gence; à montrer qu'elle renferme éminemment en elle la réalité de toutes « les perfections qu'elle communique, et que tout ce qu'il y a de réel et « de positif dans l'intelligence et dans l'étendue, découle de la plénitude « de son être.

« Ce qu'il y a de réel dans l'intelligence, Dieu le possède dans un souve- « rain degré; c'est sa science, son Verbe, sa lumière. Cependant ce serait « le dégrader, que de le restreindre à l'idée d'esprit dans ce degré et dans « ce sens où nous le sommes. Son intelligence n'est ni successive ni mul- « tipliée; il n'est pas seulement esprit dans ce genre et dans ce degré « précis d'être qu'il nous a communiqué. Si nous voyions son essence à « découvert, nous verrions qu'il diffère infiniment de l'idée que nous « avons d'un esprit créé. Cette pensée, loin de ravaler l'idée de l'être « incompréhensible, est une exaltation de cette idée au suprême degré « d'incompréhensibilité. »

Il est aisé de voir que les éditeurs ont prétendu, par cette glose, aller au-devant des mauvaises interprétations qu'on pouvait donner au texte de Fénelon; comme s'il ne s'expliquait pas assez clairement lui-même dans ce même paragraphe et dans le suivant. (*Édit. de Vers.*)

miné à ce genre particulier d'être, il n'aurait aucune puissance sur la nature corporelle, ni aucun rapport à tout ce qu'elle contient; il ne pourrait ni la produire, ni la conserver, ni la mouvoir. Mais quand je le conçois dans ce genre que l'école appelle transcendental, que nulle différence ne peut jamais faire déchoir de sa simplicité universelle, je conçois qu'il peut également tirer de son être simple et infini les esprits, les corps, et toutes les autres essences possibles qui correspondent à ses degrés infinis d'être.

ARTICLE PREMIER.

Unité de Dieu.

J'ai commencé à découvrir l'être qui est par lui-même : mais il s'en faut bien que je le connaisse; et je n'espère pas même de le connaître tout entier, puisqu'il est infini, et que ma pensée a des bornes. Je conçois néanmoins que je puis en connaître beaucoup de choses très-utiles, en consultant l'idée que j'ai de la suprême perfection. Tout ce qui est clairement renfermé dans cette idée doit être attribué à cet être souverain; et je dois aussi exclure de lui tout ce qui est contraire à cette idée. Il ne me reste donc, pour connaître Dieu autant qu'il peut être connu par ma faible raison, qu'à chercher dans cette idée tout ce que je puis concevoir de plus parfait. Je suis assuré que c'est Dieu. Tout ce qui paraît excellent, mais au-dessus de quoi on peut encore concevoir un autre degré d'excellence, ne peut lui appartenir; car il n'est pas seulement la perfection, mais il est la perfection suprême en tout genre. Ce principe est bientôt posé : mais il est très-fécond; les conséquences en sont infinies; et c'est à moi à prendre garde de les tirer toutes, sans me relâcher jamais.

I. L'être qui est par lui-même est un, comme je l'ai déjà remarqué : s'il était composé, il ne serait plus souverainement parfait; car je conçois qu'à choses égales d'ailleurs, ce qui est simple, indivisible et véritablement un, est plus parfait que ce qui est divisible et composé de parties. J'ai même déjà re-

connu que nul composé divisible ne peut être véritablement infini.

II. Je conçois qu'il ne peut point y avoir deux êtres infiniment parfaits. Toutes les raisons qui me convainquent qu'il faut qu'il y eu ait un ne me mènent point à croire qu'il y en ait deux. Il faut qu'il y ait un être par lui-même qui ait tiré du néant tous les autres êtres qui ne sont point par eux-mêmes : cela est clair. Mais un seul être par soi-même suffit pour tirer du néant tout ce qui en a été tiré. A cet égard, deux ne feraient pas plus qu'un : par conséquent rien n'est plus inutile et plus téméraire que d'en croire plusieurs. Deux également parfaits seraient semblables en tout, et l'un ne serait qu'une répétition inutile de l'autre. Il n'y a pas plus de raison de croire qu'il y en a deux, que de croire qu'il y en a cinq cent mille. De plus, je conçois qu'une infinité d'êtres infiniment parfaits ne mettraient dans la nature rien de réel au delà d'un seul être infiniment parfait. Rien ne peut aller au delà du véritable infini; et quand on s'imagine que plusieurs infinis font plus qu'un infini tout seul, c'est qu'on perd de vue ce que c'est qu'infini, et qu'on détruit, par une imagination fausse, ce qu'on avait supposé en consultant la pure idée de l'infini.

Il ne peut point y avoir plusieurs infinis. Qui dit plusieurs dit une augmentation de nombres. L'infini ne peut admettre ni nombre ni augmentation. Cent mille êtres infiniment parfaits ne pourraient faire tous ensemble dans leur collection qu'une perfection infinie, et rien au delà. Un seul être infiniment parfait fournit également cette infinie perfection; avec cette différence qu'un seul être infiniment parfait est infiniment un et simple, au lieu que cette collection infinie d'êtres infiniment parfaits aurait le défaut de la composition ou de la collection, et par conséquent serait moins parfaite qu'un seul être qui aurait dans son unité l'infinie et souveraine perfection; ce qui détruit la supposition et renferme une contradiction manifeste.

D'ailleurs il faut remarquer que si nous supposons deux êtres dont chacun soit par soi-même, aucun des deux ne sera

véritablement d'une perfection infinie : en voici la preuve, qui est claire. Une chose n'est point infiniment parfaite quand on peut en concevoir une autre d'une perfection supérieure. Or est-il que je conçois quelque chose de plus parfait que ces deux êtres par eux-mêmes que nous venons de supposer : donc ces deux êtres ne seraient point infiniment parfaits.

Il me reste à prouver que je conçois quelque chose de plus parfait que ces deux êtres, et je n'aurai aucune peine à le démontrer. Quelque concorde et quelque union qu'on se représente entre deux premiers êtres, il faut toujours se les représenter comme deux puissances mutuellement indépendantes, et dont l'une ne peut rien ni sur l'action ni sur les ouvrages de l'autre. Voilà ce qu'on peut penser de mieux pour ces deux êtres, pour éviter l'opposition entre eux : mais ce système est bientôt renversé. Il est plus parfait de pouvoir tout seul produire toutes les choses possibles, que de n'en pouvoir produire qu'une partie, quelque infinie qu'on veuille se l'imaginer, et d'en laisser à une autre cause une autre partie également infinie à produire de son côté. En un mot, il est plus parfait de réunir en soi la toute-puissance, que de la partager avec un autre être égal à soi. Dans ce système, chacun de ces deux êtres n'aurait aucun pouvoir sur tout ce que l'autre aurait fait : ainsi sa puissance serait bornée, et nous en concevons une autre bien plus grande; je veux dire celle d'un seul premier être qui réunisse en lui la puissance des deux autres. Donc un seul être par soi-même est quelque chose de plus parfait que deux êtres qui auraient par eux-mêmes l'existence.

Cela posé, il s'ensuit clairement que pour remplir mon idée d'un être infiniment parfait, de laquelle je ne dois jamais rien relâcher, il faut que je lui attribue d'être souverainement un. Ainsi, qui dit perfection souveraine et infinie, réduit manifestement tout à l'unité. Je ne puis donc avoir aucune idée de deux êtres infiniment parfaits; car l'un partageant la même puissance infinie avec l'autre, il partagerait aussi avec lui l'infinie perfection, et par conséquent chacun d'eux serait moins puissant et moins parfait que s'il était tout seul. D'où il faut

conclure, contre la supposition, que ni l'un ni l'autre ne serait véritablement cette souveraine et infinie perfection que je cherche, et qu'il faut que je trouve quelque part, puisque j'en ai une idée claire et distincte.

On peut encore faire ici une remarque décisive : c'est que si ces deux êtres qu'on suppose sont également et infiniment parfaits, ils se ressemblent en tout; car si chacun contient toute perfection, il n'y en a aucune dans l'un qui ne soit de même dans l'autre. S'ils sont si exactement semblables en tout, il n'y a rien qui distingue l'idée de l'un d'avec l'idée de l'autre; et on ne peut les discerner que par l'indépendance mutuelle de leur existence, comme les individus d'une même espèce. S'ils n'ont aucune distinction ou dissemblance dans l'idée, il n'est donc pas vrai que j'aie des idées distinctes de deux êtres de cette nature, et par conséquent je ne dois pas croire qu'ils existent.

III. Il est évident qu'il ne peut point y avoir plusieurs êtres par eux-mêmes qui soient inégaux, en sorte qu'il y en ait un supérieur aux autres, et auquel les autres soient subordonnés. J'ai déjà remarqué que tout être qui existe par soi-même et nécessairement est au souverain degré de l'être, et par conséquent de la perfection. S'il est souverainement parfait, il ne peut être inférieur en perfection à aucun autre. Donc il ne peut y avoir plusieurs êtres par eux-mêmes qui soient subordonnés les uns aux autres : il ne peut y en avoir qu'un seul infiniment parfait, et nécessairement existant par soi-même. Tout ce qui existe au-dessous de celui-là n'existe que par lui, et par conséquent tout ce qui lui est inférieur est infiniment au-dessous de lui; puisqu'il y a une distance infinie entre l'existence nécessaire par soi-même, qui emporte l'infinie perfection, et l'existence empruntée d'autrui, qui emporte toujours une perfection bornée, et par conséquent, s'il m'est permis de parler ainsi, une imperfection infinie.

L'être par lui-même ne peut être qu'un. Il est l'être sans rien ajouter. S'il était deux, ce serait un ajouté à un, et chacun des deux ne serait plus l'être sans rien ajouter. Chacun

des deux serait borné et restreint par l'autre. Les deux ensemble feraient la totalité de l'être par soi, et cette totalité serait une composition. Qui dit composition dit parties et bornes, parce que l'une n'est point l'autre. Qui dit composition de parties dit nombre, et exclut l'infini. L'infini ne peut être qu'un. L'être suprême doit être la suprême unité, puisque être et unité sont synonymes. Nombre et bornes sont synonymes pareillement. De tous les nombres, celui qui est le plus éloigné de l'unité c'est le nombre de deux, parce qu'il est nombre, comme les autres, et qu'il est le plus borné de tous. Il n'y a aucun des autres nombres, quelque grand qu'on le conçoive, qui ne demeure toujours infiniment au-dessous de l'infini.

J'en conclus que plusieurs dieux non-seulement ne seraient pas plus qu'un seul Dieu, mais encore seraient infiniment moins qu'un seul. 1° Ils ne seraient pas plus qu'un seul; car cent millions d'infinis ne peuvent jamais surpasser un seul infini : l'idée véritable de l'infini exclut tout nombre d'infinis, et l'infinité même d'infinis. Qui dit infinité d'infinis ne fait qu'imaginer une multitude confuse d'êtres indéfinis, c'est-à-dire sans bornes précises, mais néanmoins véritablement bornés. Dire une infinité d'infinis, c'est un pléonasme et une vaine et puérile répétition du même terme, sans pouvoir rien ajouter à la force de sa simplicité; c'est comme si on parlait de l'anéantissement du néant. Le néant anéanti est ridicule, et il n'est pas plus néant que le néant simple. De même l'infinité des infinis n'est que le simple infini unique et indivisible. Qui dit simplement infini dit un être auquel on ne peut rien ajouter, et qui épuise tout être. Si on pouvait y ajouter, ce qui pourrait être ajouté étant distingué de cet infini, ne serait point lui, et serait quelque chose qui en serait la borne. Donc l'infini auquel on pourrait ajouter ne serait pas vrai infini. L'infini étant l'être auquel on ne peut rien ajouter, une infinité d'infinis ne seraient pas plus que l'infini simple. Ils sont donc clairement impossibles; car les nombres ne sont que des répétitions de l'unité, et toute répétition est une addition. Puisqu'on ne peut ajouter à l'infini, il est évident qu'il est impos-

sible de le répéter. Le tout est plus que les parties : les infinis simples, dans cette supposition, seraient les parties : l'infinité d'infinis serait le tout; et le tout ne serait point plus que chaque partie. Donc il est absurde et extravagant de vouloir imaginer ni une infinité d'infinis, ni même aucun nombre d'infinis.

2° J'ajoute que plusieurs infinis seraient infiniment moins qu'un; un infini véritablement un est véritablement infini. Ce qui est parfaitement et souverainemeut un est parfait, est l'être souverain, est l'être infini, parce que l'unité et l'être sont synonymes. Un nombre pluriel ou une infinité d'infinis seraient infiniment moins qu'un seul infini. Ce qui est composé consiste en des parties, dont l'une réellement n'est point l'autre, dont l'une est la borne de l'autre. Tout ce qui est composé de parties bornées est un nombre borné, et ne peut jamais faire la suprême unité qui est l'être suprême et le vrai infini. Ce qui n'est pas véritablement infini est infiniment moindre que l'infini véritable. Donc plusieurs infinis ou une infinité d'infinis seraient infiniment moins qu'un seul véritable infiui. Dieu est l'infini; donc il est évident qu'il est un, et que plusieurs dieux ne seraient pas dieux. Cette supposition se détruit elle-même. En multipliant l'unité infinie, on la diminue, parce qu'on lui ôte son unité, dans laquelle seule peut se trouver le vrai infiui.

Le vrai infini est l'être le plus être que nous puissions concevoir. Il faut remplir entièrement cette idée de l'infini, pour trouver l'être infiniment parfait. Cette idée épuise d'abord tout l'être, et ne laisse rien pour la multiplication. Un seul être qui est par lui seul, qui a en soi la totalité de l'être, avec une fécondité unique et universelle, en sorte qu'il fait être tout ce qu'il lui plaît, et que rien ne peut être hors de lui que par lui seul, est sans doute infiniment supérieur à un être qu'on suppose par soi indépendant et fécond, mais qui a un égal indépendant et fécond comme lui. Outre que ces deux prétendus infinis seraient la borne l'un de l'autre, et par conséquent ne seraient ni l'un ni l'autre rien moins qu'infinis; de plus, chacun d'eux serait moins qu'un seul infini qui n'au-

rait point d'égal. La simple égalité est une dégradation par comparaison à l'être unique, et supérieur à tout ce qui n'est pas lui.

Enfin, chacun de ces deux dieux connaîtrait ou ignorerait son égal. S'il l'ignorait, il aurait une intelligence défectueuse ; il serait ignorant d'une vérité infinie. S'il connaissait parfaitement son égal, son intelligence surpasserait infiniment son intelligibilité. Son intelligibilité serait la vérité au delà de laquelle son intelligence apercevrait une autre intelligibilité infinie ; je veux dire celle de son égal : son intelligibilité et son intelligence seraient pourtant sa propre essence : donc il serait plus parfait et moins parfait que lui-même, ce qui est impossible.

De plus, voici une autre contradiction. Ou chacun de ces deux infinis pourrait produire des êtres à l'infini, ou il ne le pourrait pas. S'il ne le pouvait pas, il ne serait pas infini, contre la supposition. Si au contraire il le pouvait indépendamment de l'autre, le premier qui commencerait à produire des êtres détruirait son égal ; car cet égal ne pourrait point produire ce que le premier aurait produit : donc sa puissance serait bornée par cette restriction. Borner sa puissance, ce serait borner sa perfection, et par conséquent sa substance même. Donc il est clair que le premier des deux qui agirait librement sans l'autre détruirait l'infini de son égal. Que si on suppose qu'ils ne peuvent agir l'un sans l'autre, je conclus que ces deux puissances réciproquement dépendantes sont imparfaites et bornées l'une par l'autre, et qu'elles font un composé fini. Il faut donc revenir à une puissance véritablement une et indivisible pour trouver le véritable infini.

Il n'y aurait pas plus de raison à admettre deux êtres infinis qu'à en admettre cent mille, et qu'à en admettre un nombre infini. On ne doit admettre l'infini qu'à cause de l'idée que nous en avons. Il n'est donc question que de trouver ce qui remplit cette idée. Or est-il qu'un seul infini la remplit tout entière ; qu'une infinité d'infinis n'y ajoutent rien, qu'au contraire ils se détruiraient les uns les autres, et que leur collection ne ferait plus qu'un tout fini, par une contradiction ma-

nifeste. Donc il est évident qu'il ne peut y avoir qu'un seul infini.

[1] Il faut même comprendre qu'il ne peut jamais y avoir dans la nature plusieurs infinis en divers genres. Les genres ne sont que des restrictions de l'être; toutes les diversités d'être ne peuvent consister que dans les divers degrés ou bornes d'être, suivant lesquelles l'être est distribué : mais enfin il n'y a en toutes choses que de l'être, et les différences ne sont que de pures bornes ou négations. Il n'y a rien de réel et de positif que l'être, car tout ce qui n'est pas l'être n'est rien : les natures ne sont point différentes les unes des autres par l'être; car c'est au contraire par l'être qu'elles sont communes : elles ne sont donc différentes que par leur degré d'être, ou leur borne, qui est une négation. Suivant que les natures sont plus ou moins bornées, suivant qu'elles ont plus ou moins d'être, elles sont plus ou moins parfaites. Comme les divers degrés du thermomètre marquent le plus ou le moins de chaleur dans l'air, les divers degrés de l'être font le plus ou le moins de perfection des natures. C'est ce qui constitue tous les genres et toutes les espèces. Enfin on ne peut jamais concevoir dans aucune nature que l'être et sa restriction. Elle n'a rien de réel et de positif que l'être : et il n'y a jamais rien d'ajouté à l'être que sa restriction ou borne, qui n'est qu'une négation d'être ultérieur. Un genre n'étant donc qu'une certaine borne précise de l'être, il serait ridicule de supposer jamais aucun infini en aucun genre particulier; ce serait faire des infinis dans des bornes précises. Le vrai infini exclut tout genre et toute notion limitée; le vrai infini épuise tous les degrés d'être, et par conséquent tous les genres, qui ne consistent que dans ces degrés précis : ce qui est tout être n'est d'aucun genre d'être. Il est donc évidemment absurde de s'imaginer des infinis en divers genres ; c'est n'avoir l'idée ni des genres ni de l'infini. Qui dit infini dit tous

[1] Ce paragraphe et les suivants, jusqu'au 82e, sont omis dans les éditions précédentes : nous les publions d'après le manuscrit original. (*Édit. de Vers.*)

les degrés d'être réunis dans une suprême indivisibilité, et un être qui épuise tous les genres sans se renfermer en aucun.

Il ne peut y avoir deux infinis qui soient en rien différents l'un de l'autre, parce que ce qui serait dans l'un et qui ne serait pas dans l'autre serait à l'égard de cet autre une borne de son être, et une chose réelle qu'on pourrait y ajouter : par conséquent il ne serait pas infini. Deux vrais infinis ne pourraient donc jamais être distingués l'un de l'autre, parce qu'on ne pourrait jamais trouver dans l'un aucune chose que l'autre n'eût pas précisément de même.

Il ne me reste qu'une difficulté ; la voici : c'est que j'ai admis une extension, pour ainsi dire, de l'être, qui est très-différente de son intension. L'intension consiste dans les degrés ; l'extension, dans le nombre d'êtres distingués les uns des autres qui ont le même degré d'être. Puisqu'il peut y avoir, outre un être infini, plusieurs êtres bornés qui ont tous certains degrés d'être correspondants aux divers degrés qui sont tous réunis indivisiblement dans cet être infini, il s'ensuit que cet être infini n'épuise tout l'être qu'intensivement, c'est-à-dire qu'il en a en lui tous les degrés, en remontant toujours à l'infini. Mais il n'épuise point l'être extensivement, puisqu'il peut y avoir d'autres êtres réellement distingués de lui, et possédant d'une manière bornée des degrés d'être qui sont en lui sans bornes. Puisqu'un être infini n'épuise pas l'être extensivement, il peut y avoir deux êtres infinis : chacun d'eux épuisera l'être intensivement, car chacun aura tous les degrés d'être ; mais ils ne l'épuiseront pas extensivement, car il sera vrai de dire qu'extensivement ils ne seront que deux, ce qui est beaucoup au-dessous de la multitude des êtres que nous reconnaissons déjà extensivement. Voilà, ce me semble, l'objection dans toute sa force.

Elle a quelque chose de vrai. Je conçois qu'un infini ni cent infinis intensifs ne peuvent épuiser l'être extensivement : il n'y aurait qu'une extension ou multiplication infinie d'êtres distingués les uns des autres qui épuiseraient l'être pris extensivement ; en un mot, un seul infini intensif épuise l'être

intensivement, et il faudrait de même un infini extensif, c'est-à-dire une infinité d'êtres réellement distingués les uns des autres, pour épuiser l'être pris extensivement. Mais le nombre infini d'êtres distingués les uns des autres est impossible, parce qu'il est essentiel à l'infini d'être indivisible, et par conséquent sans aucun nombre. Dès qu'on mettrait la moindre distinction ou divisibilité, c'est-à-dire le moindre nombre ou répétition d'unités, dans l'infini, on le détruirait; car on pourrait retrancher une unité après laquelle l'infini amoindri ne serait plus infini, et par conséquent il ne l'aurait jamais été; car un tout qui est fini après le retranchement d'une partie bornée ne pouvait être infini quand cette partie bornée y était. Deux finis ne peuvent jamais faire un infini. De là il faut conclure que tout être composé de parties et qui renferme un vrai nombre, ne peut jamais être que fini.

Ce principe évident posé, je conclus trois choses. 1° S'il y avait plusieurs infinis, ils n'en pourraient jamais faire qu'un seul. 2° Ils feraient moins qu'un seul infini; car le total de ces infinis rassemblés serait une composition et un nombre : donc le tout serait fini. 3° Un seul infini est conçu plus parfait que plusieurs infinis distingués ne peuvent l'être : donc plusieurs sont impossibles, car ils ne seraient pas dans la plus haute perfection qu'on puisse concevoir.

J'avoue qu'un seul infini, ni cent mille infinis, n'épuisent pas l'être extensivement; car, en tant que distingués les uns des autres, ils ne sont que le nombre de cent mille, qui est un nombre borné en eux, comme il le serait dans des hommes. Mais je trouve que la nature de l'infini est d'être essentiellement un, et incompatible avec un autre infini. Je ne puis admettre l'infini que par l'idée que j'en ai, et l'idée que j'en ai exclut évidemment toute multiplication, même extensive, de l'infini. Cette multiplication, qui semble d'abord possible du côté par où l'infini semble fini, qui est le nombre, se trouve néanmoins absolument impossible par la véritable nature de l'infini, qui est essentiellement sans bor-

nes en tout genre réel. Qui dit infini dit ce qui n'a aucune borne en aucun sens concevable : l'infini est donc infini par son unité même. Cette unité n'est pas, comme les unités bornées, un commencement de nombre auquel on peut ajouter : c'est une unité pleine et infinie, à laquelle vous ne pouvez ajouter qu'en la détruisant par une contradiction grossière. C'est se tromper à plaisir que de s'imaginer Dieu un, comme chaque individu créé est un. De telles unités sont les derniers êtres ; car un est le plus bas degré des nombres : tout pluriel est au-dessus de telles unités. Concevoir Dieu comme étant un de cette façon, c'est n'en avoir aucune idée. L'un infini épuise tous les nombres, et n'en admet aucun, comme l'immensité renferme toutes les étendues sans en admettre aucune, et comme l'éternité renferme toutes les successions sans en admettre jamais l'ombre. Cette unité, qui est infinie et infiniment une, ne peut être plus une qu'elle l'est.

Voici donc la contradiction qui se trouve à admettre plusieurs infinis. D'un côté, le total de ces infinis ne serait pas souverainement un ; il ne serait rien moins que la suprême unité que je cherche, et qui seule remplit mon idée. D'un autre côté, chacune de ces unités ne serait pas aussi infinie qu'elle pourrait l'être ; car une unité qui en exclut toute autre en tout genre est encore plus infinie que celle qui peut avoir une égale : or ce qui nous paraît le plus infini est le seul infini véritable : il n'y aurait donc ni unité pleinement infinie en tout genre, qui est le seul véritable infini, ni infini souverainement un, en sorte qu'on ne pût rien concevoir de plus un, de plus simple, de plus indivisible, de moins composé par des nombres. Il faut donc conclure que cette objection, qui n'est rien dans son fond, n'est fortifiée que par une grossière habitude de mon imagination, qui, par la règle commune des nombres pour les choses finies, ajoute toujours de nouvelles unités à la première unité conçue. L'un infini est plus que toutes les pluralités ; il ne souffre aucune addition ; il n'est point un à notre mode pour n'être qu'un : il est un pour être tout. Cet un infini et infiniment un peut faire des êtres distingués de

lui et bornés : mais ces êtres ne sont point une addition à son infini, car le fini joint à l'infini ne fait rien : il ne peut y avoir entre eux aucune mesure, c'est un être d'un autre ordre, qui ne peut faire avec lui ni composition, ni addition, ni nombre. Mais deux infinis seraient égaux; ils feraient un nombre véritable, et par conséquent fini : ils seraient parties de ce tout dont l'idée est présente à mon esprit quand je prononce le mot d'infini. Les deux ensemble ne seraient réellement qu'un seul infini; il faudrait ou qu'on ne pût ni les diviser ni les distinguer par l'idée, auquel cas ce ne serait plus qu'un seul et même être infiniment simple; ou qu'ils fissent une composition d'un seul infini dont ils seraient les parties, auquel cas ce serait un tout divisible, nombrable et borné. Voilà la conclusion où je retombe toujours invinciblement. Donc il n'y a et il ne peut y avoir qu'un seul infini, qui est une unité d'une autre nature que toutes les autres, et qui ne souffre d'addition en aucun genre.

Après cet examen, je n'ai pas besoin de raisonner sur la multitude des dieux, dont les poëtes ont fait divers degrés. Il ne peut y avoir qu'un seul infini : tout ce qui n'est pas cet unique infini est fini; tout ce qui est fini est infiniment au-dessous de l'infini. Donc il y a la plus essentielle des différences entre le plus parfait des êtres finis qui sont possibles et concevables, et cet unique infini par qui seul tous ces êtres peuvent être possibles. Donc tous ces êtres, quoique inégaux entre eux, sont tous égaux par comparaison à l'infini, puisqu'ils lui sont tous infiniment inférieurs, et que toutes ces infériorités sont égales en tant qu'infinies; car il ne peut y avoir d'inégalité entre des infinis. Donc tout être, si parfait qu'on le conçoive, s'il n'est point l'unique infini, n'est devant lui que comme un néant; et, loin de mériter un nom et un honneur commun avec lui, ne peut servir qu'à être devant lui comme s'il n'était pas.

Quelle folie donc d'adorer plusieurs dieux! Pourquoi en croirais-je plus d'un? L'idée de la souveraine perfection ne souffre que l'unité. O vous, être infini qui vous montrez à

moi, vous êtes tout, et il ne faut plus rien chercher après vous. Vous remplissez toutes choses, et il ne reste plus de place, ni dans l'univers, ni dans mon esprit même, pour une autre perfection égale à la vôtre. Vous épuisez toute ma pensée. Tout ce qui n'est pas vous est infiniment moins que vous. Tout ce qui n'est pas vous-même n'est qu'une ombre de l'être, un être à demi tiré du néant, un rien dont il vous plaît de faire quelque chose pour quelques moments.

O être seul digne de ce nom! qui est semblable à vous? Où sont donc ces vains fantômes de divinité que l'on a osé comparer à vous? Vous êtes, et tout le reste n'est point devant vous. Vous êtes, et tout le reste, qui n'est que par vous, est comme s'il n'était pas. C'est vous qui avez fait ma pensée : c'est vous seul qu'elle cherche et qu'elle admire. Si je suis quelque chose, ce quelque chose sort de vos mains. Il n'était point, et par vous il a commencé à être. Il sort de vous, et il veut retourner à vous. Recevez donc ce que vous avez fait; reconnaissez votre ouvrage. Périssent tous les faux dieux qui sont les vaines images de votre grandeur! Périsse tout être qui veut être pour soi-même, ou qui veut que quelque autre être soit pour lui! Périsse, périsse tout ce qui n'est point à celui qui a tout fait pour lui-même! Périsse toute volonté monstrueuse et égarée qui n'aime point l'unique bien pour l'amour duquel tout ce qui est a reçu l'être.

ARTICLE II.

Simplicité de Dieu.

Je conçois clairement, par toutes les réflexions que j'ai déjà faites, que le premier être est souverainement un et simple; d'où il faut conclure que toutes ses perfections n'en font qu'une, et que si je les multiplie, c'est par la faiblesse de mon esprit, qui, ne pouvant d'une seule vue embrasser le tout qui est infini et parfaitement un, le multiplie pour se soulager, et le divise en autant de parties qu'il a de rapports à diverses choses hors de lui. Ainsi je me présente en lui autant de degrés d'être qu'il en a communiqué aux créatures

qu'il a produites, et une infinité d'autres qui correspondent aux créatures plus parfaites, en remontant jusqu'à l'infini, qu'il pourrait tirer du néant.

Tout de même je me représente cet être unique par diverses faces, pour ainsi dire, suivant les divers rapports qu'il a à ses ouvrages : c'est ce qu'on nomme perfections ou attributs. Je donne à la même chose divers noms, suivant ses divers rapports extérieurs ; mais je ne prétends point par ces divers noms exprimer des choses réellement diverses.

Dieu est infiniment intelligent, infiniment puissant, infiniment bon : son intelligence, sa volonté, sa bonté, sa puissance, ne sont qu'une même chose. Ce qui pense en lui est la même chose qui veut ; ce qui agit, ce qui peut et qui fait tout, est précisément la même chose qui pense et qui veut ; ce qui prépare, ce qui arrange et qui conserve tout est la même chose qui détruit ; ce qui punit est la même chose qui pardonne et qui redresse ; en un mot, en lui tout est un d'une suprême unité.

Il est vrai que, malgré cette unité suprême, j'ai un fondement de distinguer ces perfections, et de les considérer l'une sans l'autre, quoique l'une soit l'autre réellement. C'est qu'en lui, comme je l'ai remarqué, l'unité est équivalente et infiniment supérieure à la multitude. Ainsi je distingue ces perfections, non pour me représenter qu'elles ont quelque ombre de distinction entre elles, mais pour les considérer par rapport à cette multitude de choses créées que l'unité souveraine surpasse infiniment. Cette distinction des perfections divines, que j'admets en considérant Dieu, n'est donc rien de vrai en lui ; et je n'aurais aucune idée de lui, dès que je cesserais de le croire souverainement un. Mais c'est un ordre et une méthode que je mets par nécessité dans les opérations bornées et successives de mon esprit, pour me faire des espèces d'entrepôts dans ce travail, et pour contempler l'infini à diverses reprises, en le regardant par rapport aux diverses choses qu'il fait hors de lui.

Il ne faut point s'étonner que, quand je contemple la Di-

vinité, mon opération ne puisse point être aussi une que mon objet. Mon objet est infini, et infiniment un; mon esprit et mon opération ne sont ni infinis ni infiniment uns; au contraire, ils sont infiniment bornés et multipliés.

O unité infinie! je vous entrevois, mais c'est toujours en me multipliant. Universelle et indivisible vérité! ce n'est pas vous que je divise; car vous demeurez toujours une et tout entière, et je croirais faire un blasphème que de croire en vous quelque composition. Mais c'est moi, ombre de l'unité, qui ne suis jamais entièrement un. Non, je ne suis qu'un amas et un tissu de pensées successives et imparfaites. La distinction qui ne peut se trouver dans vos perfections se trouve réellement dans mes pensées, qui tendent vers vous, et dont aucune ne peut atteindre jusqu'à la suprême unité. Il faudrait être un autant que vous, pour vous voir d'un seul regard indivisible dans votre unité infinie.

O multiplicité créée, que tu es pauvre dans ton abondance apparente! Tout nombre est bientôt épuisé; toute composition a des bornes étroites; tout ce qui est plus d'un est infiniment moins qu'un. Il n'y a que l'unité; elle seule est tout, et après elle il n'y a plus rien. Tout le reste paraît exister, et on ne sait précisément où il existe, ni quand il existe. En divisant toujours, on cherche toujours l'être qui est l'unité, et on le cherche sans le trouver jamais. La composition n'est qu'une représentation et une image trompeuse de l'être. C'est un je ne sais quoi, qui fond dans mes mains dès que je le presse. Lorsque j'y pense le moins, il se présente à moi, je n'en puis douter : je le tiens; je dis : Le voilà. Veux-je le saisir encore de plus près et l'approfondir, je ne sais plus ce qu'il devient; et je ne puis me prouver à moi-même que ce que je tiens a quelque chose de certain, de précis et de consistant. Ce qui est réel n'est point plusieurs; il est singulier, et n'est qu'une seule chose. Ce qui est vrai et réel, doit sans doute être précisément soi-même, et rien au delà. Mais où trouverons-nous cet être réel et précis de chaque chose, qui la distingue de toute autre? Pour y parvenir, il faut arriver jusqu'à

la réelle et véritable unité. Cette unité, où est-elle? Par conséquent où sera donc l'être et la réalité des choses?

O Dieu! il n'y a que vous. Moi-même, je ne suis point : je ne puis me trouver dans cette multitude de pensées successives, qui sont tout ce que je puis trouver de moi. L'unité, qui est la vérité même, se trouve si peu en moi, que je ne puis concevoir l'unité suprême qu'en la divisant et en la multipliant, comme je suis moi-même multiplié. A force d'être plusieurs pensées, dont l'une n'est point l'autre, je ne suis plus rien, et je ne puis pas même voir d'une seule vue celui qui est un, parce qu'il est un, et que je ne le suis pas. Oh! qui me tirera des nombres, des compositions et des successions, qui sentent si fort le néant? Plus on multiplie les nombres, plus on s'éloigne de l'être précis et réel, qui n'est que dans l'unité.

Les compositions ne sont que des assemblages de bornes, tout y porte le caractère du néant; c'est un je ne sais quoi qui n'a aucune consistance, qui échappe de plus en plus à mesure que l'on s'y enfonce et qu'on y veut regarder de plus près. Ce sont des nombres magnifiques, et qui semblent promettre les unités qui les composent; mais ces unités ne se trouvent point. Plus on presse pour les saisir, plus elles s'évanouissent. La multitude augmente toujours, et les unités, seuls véritables fondements de la multitude, semblent fuir, et se jouer de notre recherche. Les nombres successifs s'enfuient aussi toujours : celui dont nous parlons, pendant que nous en parlons n'est déjà plus : celui qui le touche, à peine est-il, et il finit; trouvez-le si vous pouvez : le chercher, c'est l'avoir déjà perdu. L'autre qui vient n'est pas encore : il sera, mais il n'est rien, et il fera néanmoins un tout avec les autres qui ne sont plus rien. Quel assemblage de ce qui n'est plus, de ce qui cesse actuellement d'être, et de ce qui n'est pas encore! C'est pourtant cette multitude de néant qui est ce que j'appelle moi : elle contemple l'être; elle le divise pour le contempler; et en le divisant elle confesse que la multitude ne peut contempler l'unité indivisible.

ARTICLE III.

Immutabilité et éternité de Dieu.

Quoique je ne puisse voir d'une vue assez simple la souveraine simplicité de Dieu, je conçois néanmoins comment toute la variété des perfections que je lui attribue se réunit dans un seul point essentiel. Je conçois en lui une première chose, qui est lui-même tout entier, si je l'ose dire, et dont toutes les autres résultent. Posez ce premier point, tout le reste s'ensuit clairement et immédiatement. Mais quel est-il ce premier point? C'est celui-là même par lequel nous avons commencé, et qui m'a découvert la nécessité d'un premier être.

Être par soi-même, c'est la source de tout ce que je trouve en Dieu : c'est par là que j'ai reconnu qu'il est infiniment parfait. Ce qui a l'être par soi existe au suprême degré, et par conséquent possède la plénitude de l'être. On ne peut atteindre au suprême degré et à la plénitude de l'être que par l'infini; car aucun fini n'est jamais ni plein ni suprême, puisqu'il y a toujours quelque chose de possible au-dessus. Donc il faut que l'être par soi-même soit un être infini.

S'il est un être infini, il est infiniment parfait; car l'être, la bonté et la perfection sont la même chose. D'ailleurs on ne peut rien concevoir de plus parfait que d'être par soi; et toute perfection d'un être qui n'est point par soi, quelque haute qu'on se la représente, est infiniment au-dessous de celle d'un être qui est par lui-même : donc l'être qui est par lui-même, et par qui tout ce qui n'est point lui existe, est infiniment parfait.

Il faut même pour faciliter cette discussion, en réglant les termes dont je suis obligé de me servir, arrêter une fois pour toutes, qu'à l'avenir ces manières de m'exprimer, *être par soi-même*, *être nécessaire*, *être infiniment parfait*, *premier être*, *première cause*, et *Dieu* sont termes absolument synonymes.

De cette idée de l'être nécessaire, j'ai tiré la simplicité et l'unité de Dieu : sa simplicité, parce que rien de composé ne

peut être ni infiniment parfait ni même infini : son unité, puisque s'il y avait deux êtres nécessaires et indépendants l'un de l'autre, chacun d'eux serait moins parfait dans cette puissance partagée, qu'un seul qui la réunit tout entière. Maintenant examinons les autres perfections que je dois lui attribuer.

Il est immuable. Ce qui est par soi ne peut jamais être conçu autrement : il a toujours la même raison d'exister, et la même cause de son existence, qui est son essence même : il est donc immuable dans son existence. Il n'est pas moins incapable de changement pour les manières d'être, que pour le fond de l'être. Dès qu'on le conçoit infini et infiniment simple, on ne peut plus lui attribuer aucune modification ; car les modifications sont des bornes de l'être. Être modifié d'une telle façon, c'est être de cette façon, à l'exclusion de toutes les autres. L'infini parfait ne peut donc avoir aucune modification, et par conséquent n'en saurait changer : il n'en peut avoir non plus pour ses parties que pour son tout, puisqu'il n'a aucune partie : donc il est simplement et absolument immuable.

Ce qu'il produit hors de lui est toujours fini. La créature ayant des bornes dans son être, elle a par conséquent des modifications : n'étant pas tout être, il faut qu'elle soit quelque être particulier ; il faut qu'elle soit resserrée dans les bornes étroites de quelque manière précise d'être. Il n'y a que celui qui est tout qui n'est jamais rien de singulier, et qui efface toutes les distinctions : il est l'être simple et sans restriction.

Quoique chaque modification prise en particulier ne soit pas essentielle à la créature, parce qu'elle n'a rien en soi de nécessaire, rien qui ne soit contingent et variable au gré de celui qui l'a produite, il lui est néanmoins essentiel d'avoir toujours quelque modification. Ce qui n'est point par soi ne peut jamais être tout être, ce qui n'est point tout être ne peut exister qu'avec une borne : vous pouvez changer sa borne ; mais il lui en faut toujours une nécessairement.

Aussitôt que j'ai reconnu que la créature est essentiellement bornée, et changeante par la mutabilité de ses bornes, je trouve ce que c'est que le temps. Le temps, sans en chercher une définition plus exacte, est le changement de la créature, Qui dit changement dit succession; car ce qui change passe nécessairement d'un état à un autre : l'état d'où l'on sort précède, et celui où l'on entre suit. Le temps est le changement de l'être créé : le temps est la négation d'une chose très-réelle et souverainement positive, qui est la permanence de l'être : ce qui est permanent d'une absolue permanence n'a en soi ni avant ni après, ni plus tôt ni plus tard. La non-permanence est le changement ; c'est la défaillance de l'être, ou la mutation d'une manière en une autre : mais enfin, toute mutation renferme une succession, et toute existence bornée emporte une durée divisible et plus ou moins longue.

Il y a des changements incertains, que l'on mesure par d'autres qui sont certains et réglés ; comme on peut mesurer une promenade ou un travail qu'on fait, ou une conversation dont on s'occupe, par le cours des astres, par une pendule, ou par une horloge de sable. C'est un changement ou un mouvement incertain d'un être, qu'on mesure par un autre mouvement plus précis et plus uniforme. Quand même les êtres créés ne changeraient point de modifications, il ne laisserait pas d'y avoir, quant au fond de la substance, une mutation continuelle. Voici comment :

C'est que la création de l'être qui n'est point par lui-même n'est pas absolue et permanente : l'être qui est par lui-même ne tire point du néant des êtres qui ensuite subsistent par eux-mêmes hors du néant d'une manière fixe; ils ne peuvent continuer à exister qu'autant que l'être nécessaire les soutient hors du néant ; ils n'en sont jamais dehors par eux-mêmes : donc il n'en sont dehors que par un don actuel de l'être. Ce don actuel est libre, et par conséquent révocable : s'il est libre et révocable, il peut être plus ou moins long; dès qu'il peut être plus ou moins long, il est divisible; dès qu'il est divisible, il renferme une succession; dès qu'on y met une

succession, voilà un tissu de créations successives. Ainsi ce n'est point une existence fixe et permanente; ce sont des existences bornées et divisibles qui se renouvellent sans cesse par de nouvelles créations.

Il est donc certain que tout est successif dans la créature, non-seulement la variété des modifications, mais encore le renouvellement continuel d'une existence bornée. Cette non-permanence de l'être créé est ce que j'appelle le temps. Ainsi, loin de vouloir connaître l'éternité par le temps, comme je suis tenté de le faire, il faut au contraire connaître le temps par l'éternité : car on peut connaître le fini par l'infini, en y mettant une borne ou négation ; mais on ne peut jamais connaître l'infini par le fini, car une borne ou négation ne donne aucune idée de ce qui est souverainement positif.

Cette non-permanence de la créature est donc ce que je nomme le temps ; par conséquent la parfaite et absolue permanence de l'être nécessaire et immuable est ce que je dois nommer l'éternité. Dieu ne peut changer de modifications, puisqu'il n'en peut jamais avoir aucune, le vrai infini ne souffrant point de bornes dans son être. Il ne peut avoir aucune borne dans son existence : par conséquent il ne peut avoir aucun temps ni durée, car ce que j'appelle durée, c'est une existence divisible et bornée ; c'est ce qui est précisément opposé à la permanence. Il est donc permanent et fixe dans son existence.

J'ai déjà remarqué que comme tout être divisible est borné, aussi tout véritable infini est indivisible. L'existence divine qui est infinie est donc indivisible. Si elle n'est point divisible comme l'existence bornée des créatures dans lesquelles il y a ce que l'on appelle la partie antérieure et la partie postérieure, il s'ensuit donc que cette existence infinie est toujours tout entière. Celle des créatures n'est jamais toute à la fois ; ses parties ne peuvent se réunir ; l'une exclut l'autre, et il faut que l'une finisse afin que l'autre commence.

La raison de cette incompatibilité entre ces parties d'existence est que le Créateur ne donne qu'avec mesure l'existence

à sa créature : dès qu'il la lui donne bornée, il la lui donne divisible en parties, dont l'une n'est pas l'autre. Mais pour l'être nécessaire, infini et immuable, c'est tout le contraire, son existence est infinie et indivisible. Ainsi, non-seulement il n'y a point d'incompatibilité dans les parties de son existence, comme dans celles de l'existence de la créature; mais, pour parler correctement, il faut dire que son existence n'a aucunes parties; elle est essentiellement toujours tout entière.

C'est donc retomber dans l'idée du temps et confondre tout, que de vouloir encore imaginer en Dieu rien qui ait rapport à aucune succession. En lui rien ne dure, parce que rien ne passe; tout est fixe, tout est à la fois, tout est immobile. En Dieu rien n'a été, rien ne sera; mais tout est. Supprimons donc pour lui toutes les questions que l'habitude et la faiblesse de l'esprit fini, qui veut embrasser l'infini à sa mode étroite et raccourcie, me tenterait de faire. Dirai-je, ô mon Dieu! que vous aviez déjà eu une éternité d'existence en vous-même avant que vous m'eussiez créé, et qu'il vous reste encore une autre éternité, après ma création, où vous existez toujours? Ces mots de déjà et d'après sont indignes de *Celui qui est*. Vous ne pouvez souffrir aucun passé et aucun avenir en vous. C'est une folie que de vouloir diviser votre éternité, qui est une permanence indivisible : c'est vouloir que le rivage s'enfuie, parce qu'en descendant le long d'un fleuve je m'éloigne toujours de ce rivage qui est immobile. Insensé que je suis! je veux, ô immobile vérité, vous attribuer l'être borné, changeant et successif de votre créature! Vous n'avez en vous aucune mesure dont on puisse mesurer votre existence, car elle n'a ni bornes ni parties : vous n'avez rien de mesurable; les mesures mêmes qu'on peut tirer des êtres bornés, changeants, divisibles et successifs, ne peuvent servir à vous mesurer, vous qui êtes infini, indivisible, immuable et permanent.

Comment dirai-je donc que la courte durée de la créature est par rapport à votre éternité? N'étiez vous pas avant moi? ne serez-vous pas après moi? Ces paroles tendent à signifier

quelque vérité : mais elles sont, à la rigueur, indignes et impropres : ce qu'elles ont de vrai, c'est que l'infini surpasse infiniment le fini; qu'ainsi votre existence infinie surpasse infiniment en tout sens mon existence, qui, étant bornée, a un commencement, un milieu, et une fin.

Mais il est faux que la création de votre ouvrage partage votre éternité en deux éternités. Deux éternités ne feraient pas plus qu'une seule : une éternité partagée qui aurait une partie antérieure et une partie postérieure ne serait plus une véritable éternité; en voulant la multiplier on la détruirait, parce qu'une partie serait nécessairement la borne de l'autre par le bout où elles se toucheraient. Qui dit éternité, s'il entend ce qu'il dit, ne dit que ce qui est, et rien au delà; car tout ce qu'on ajoute à cette infinie simplicité l'anéantit : qui dit éternité ne souffre plus le langage du temps. Le temps et l'éternité sont incommensurables : ils ne peuvent être comparés; et on est séduit par sa propre faiblesse toutes les fois qu'on imagine quelque rapport entre des choses si disproportionnées.

Vous avez néanmoins, ô mon Dieu, fait quelque chose hors de vous; car je ne suis pas vous, et il s'en faut infiniment. Quand est-ce donc que vous m'avez fait? Est-ce que vous n'étiez pas avant que de me faire? Mais que dis-je? me voilà déjà retombé dans mon illusion, et dans les questions du temps : je parle de vous comme de moi, ou comme de quelque autre être passager que je pourrais mesurer avec moi. Ce qui passe peut être mesuré avec ce qui passe; mais ce qui ne passe point est hors de toute mesure et de toute comparaison avec ce qui passe : il n'est permis de demander ni quand il a été, ni s'il était avant ce qui n'est pas, ou qui n'est qu'en passant. Vous êtes, et c'est tout. Oh! que j'aime cette parole, et qu'elle me remplit pour tout ce que j'ai à connaître de vous! Vous êtes *Celui qui est.* Tout ce qui n'est point cette parole vous dégrade : il n'y a qu'elle qui vous ressemble : en n'ajoutant rien au mot d'*être*, elle ne diminue rien de votre grandeur. Elle est, je l'ose dire, cette parole, infiniment parfaite

comme vous : il n'y a que vous qui puissiez parler ainsi, et renfermer votre infini dans trois mots si simples.

Je ne suis pas, ô mon Dieu, ce qui est : hélas ! je suis presque ce qui n'est pas. Je me vois comme un milieu incompréhensible entre le néant et l'être : je suis celui qui a été ; je suis celui qui sera ; je suis celui qui n'est plus ce qu'il a été ; je suis celui qui n'est pas encore ce qu'il sera, et dans cet entre-deux que suis-je? un je ne sais quoi qui ne peut s'arrêter en soi, qui n'a aucune consistance, qui s'écoule rapidement comme l'eau ; un je ne sais quoi que je ne puis saisir, qui s'enfuit de mes propres mains, qui n'est plus dès que je veux le saisir ou l'apercevoir ; un je ne sais quoi qui finit dans l'instant même où il commence, en sorte que je ne puis jamais un seul moment me trouver moi-même fixe et présent à moi-même pour dire simplement : *Je suis*. Ainsi ma durée n'est qu'une défaillance perpétuelle.

Oh ! que je suis loin de votre éternité, qui est indivisible, infinie, et toujours présente tout entière ! que je suis même bien éloigné de la comprendre ! Elle m'échappe à force d'être vraie, simple et immense ; comme mon être m'échappe à force d'être composé de parties, mêlé de vérité et de mensonge, d'être et de néant. C'est trop peu que de dire de vous que vous étiez des siècles infinis avant que je fusse. J'aurais honte de parler ainsi ; car c'est mesurer l'infini avec le fini, qui est un demi-néant. Quand je crains de dire que vous étiez avant que je fusse, ce n'est pas pour douter que vous existant, vous ne m'ayez créé, moi qui n'existais pas ; mais c'est pour éloigner de moi toutes les idées imparfaites qui sont indignes de vous. Dirai-je que vous étiez avant moi? non, car voilà deux termes que je ne puis souffrir. Il ne faut pas dire, *Vous étiez ;* car *vous étiez* marque un temps passé et une succession. Vous êtes ; et il n'y a qu'un présent immobile, indivisible et infini, que l'on puisse vous attribuer. Pour parler dans la rigueur des termes, il ne faut point dire que vous avez toujours été ; il faut dire que vous êtes ; et ce terme de *toujours,* qui est si fort pour la créature, est trop faible pous vous, car il marque une

continuité, et non pas une permanence : il vaut mieux dire simplement et sans restriction que vous êtes.

O Être! ô Être! votre éternité, qui n'est que votre être même, m'étonne ; mais elle me console. Je me trouve devant vous comme si je n'étais pas; je m'abîme dans votre infini : loin de mesurer votre permanence par rapport à ma fluidité continuelle, je commence à me perdre de vue, à ne me trouver plus, et à ne voir en tout que ce qui est, je veux dire vous-même.

Ce que j'ai dit du passé, je le dis de même de l'avenir. On ne peut point dire que vous serez après ce qui passe ; car vous ne passez point : ainsi vous ne serez pas, mais vous êtes, et je me trompe toutes les fois que je sors du présent en parlant de vous. On ne dit point d'un rivage immobile, qu'il devance ou qu'il suit les flots d'une rivière : il ne devance ni ne suit, car il ne marche point. Ce que je remarque de ce rivage par rapport à l'immobilité locale, je le dois dire de l'être infini par rapport à l'immobilité d'existence. Ce qui passe a été et sera, et passe du prétérit au futur par un présent imperceptible qu'on ne peut jamais assigner. Mais ce qui ne passe point existe absolument, et n'a qu'un présent infini. Il est, et c'est tout ce qu'il est permis d'en dire : il est sans temps dans tous les temps de la créature. Quiconque sort de cette simplicité tombe de l'éternité dans le temps.

Il n'y a donc en vous, ô vérité infinie, qu'une existence indivisible et permanente. Ce qu'on appelle éternité *a parte post*, et éternité, *a parte ante*, n'est qu'une illusion grossière : il n'y a en vous non plus de milieu que de commencement et de fin. Ce n'est donc point au milieu de votre éternité que vous avez produit quelque chose hors de vous.

Je le dirai trois fois; mais ces trois n'en font qu'une : les voici : O permanente et infinie vérité, *vous êtes*, et rien n'est hors de vous : *vous êtes*, et ce qui n'était pas commence à être hors de vous : *vous êtes*, et ce qui était hors de vous cesse d'être. Mais ces trois répétitions de ces termes *vous êtes* ne font qu'un seul infini qui est indivisible. C'est cette éternité

même qui reste encore tout entière : il n'en est point écoulé une moitié, car elle n'a aucune partie : ce qui est essentiellement toujours tout présent ne peut jamais être passé. O éternité! je ne puis vous comprendre, car vous êtes infinie : mais je conçois tout ce que je dois exclure de vous pour ne vous méconnaître jamais.

Cependant, ô mon Dieu! quelque effort que je fasse pour ne point multiplier votre éternité par la multitude de mes pensées bornées, il m'échappe toujours de vous faire semblable à moi, et de diviser votre existence indivisible. Souffrez donc que j'entre encore une fois dans votre lumière inaccessible dont je suis ébloui.

N'est-il pas vrai que vous avez pu créer une chose avant que d'en créer une autre? Puisque cela est possible, je suis en droit de le supposer. Ce que vous n'avez pas fait encore ne viendra sans doute qu'après ce que vous avez déjà fait. La création n'est pas seulement la créature produite hors de vous ; elle renferme aussi l'action par laquelle vous produisez cette créature. Si vos créations sont les unes plus tôt que les autres, elles sont successives : si vos actions sont successives, voilà une succession en vous ; et par conséquent voilà le temps dans l'éternité même.

Pour démêler cette difficulté, je remarque qu'il y a entre vous et vos ouvrages toute la différence qui doit être entre l'infini et le fini, entre le permanent et le fluide ou successif. Ce qui est fini et divisible peut être comparé et mesuré avec ce qui est fini et divisible : ainsi vous avez mis un ordre et un arrangement dans vos créatures par le rapport de leurs bornes ; mais cet ordre, cet arrangement, ce rapport qui résulte des bornes, ne peut jamais être en vous, qui n'êtes ni divisible ni borné. Une créature peut donc être plus tôt que l'autre, parce que chacune d'elles n'a qu'une existence bornée : mais il est faux et absurde de penser que vous soyez créant plutôt l'une que l'autre. Votre action par laquelle vous créez est vous-même ; autrement vous ne pourriez agir sans cesser d'être simple et indivisible. Il faut donc concevoir

que vous êtes éternellement créant tout ce qu'il vous plaît de créer.

De votre part, vous créez éternellement par une action simple, infinie et permanente, qui est vous-même : de sa part, la créature n'est pas créée éternellement; la borne est en elle, et point dans votre action. Ce que vous créez éternellement n'est que dans un temps; c'est que l'existence infinie et indivisible ne communique au dehors qu'une existence divisible et bornée. Vous ne créez donc point une chose plus tôt que l'autre, quoiqu'elle doive exister deux mille ans plus tôt. Ces rapports sont entre vos ouvrages; mais ces rapports de bornes ne peuvent aller jusqu'à vous. Vous connaissez ces rapports que vous avez faits; mais la connaissance des bornes de votre ouvrage ne met aucune borne en vous. Vous voyez dans ce cours d'existences divisibles et bornées ce que j'appelle le présent, le passé, l'avenir : mais vous voyez ces choses hors de vous; il n'y en a aucune qui vous soit plus présente qu'une autre. Vous embrassez tout également par votre infini indivisible : ce qui n'est plus n'est plus, et sa cessation est réelle; mais la même existence permanente, à laquelle ce qui n'est plus était présent pendant qu'il était, est encore la même, lorsqu'une autre chose passagère a pris la place de celle qui est anéantie.

Comme votre existence n'a aucune partie, une chose qui passe ne peut dans son passage répondre à une partie plutôt qu'à une autre; ou, pour mieux dire, elle ne peut répondre à rien: car il n'y a nulle proportion concevable entre l'infini indivisible, et ce qui est divisible et passager.

Il faut néanmoins qu'il y ait quelque rapport entre l'ouvrier et l'ouvrage; mais il faut bien se garder d'imaginer un rapport de successions et de bornes : l'unique rapport qu'il y faut concevoir est que ce qui est, et qui ne peut cesser d'être, fait que ce qui n'est point reçoit de lui une existence bornée qui commence pour finir. Tout autre rapport, ô mon Dieu, détruit votre permanence et votre simplicité infinie. Vous êtes si grand et si pur dans votre perfection, que tout ce que je

mêle du mien dans l'idée que j'ai de vous fait qu'aussitôt ce n'est plus vous-même. Je passe ma vie à contempler votre infini, et à le détruire. Je le vois et je ne saurais en douter : mais dès que je veux le comprendre, il m'échappe ; ce n'est plus lui ; je retombe dans le fini. J'en vois assez pour me contredire et pour me reprendre toutes les fois que j'ai conçu ce qui est moins que vous-même : mais à peine me suis-je relevé, que je retombe de mon propre poids.

Ainsi c'est un mélange perpétuel de ce que vous êtes et de ce que je suis. Je ne puis ni me tromper entièrement, ni posséder d'une manière fixe votre vérité : c'est que je vous vois de la même manière que j'existe : en moi tout est fini et passager ; je vois par des pensées courtes et fluides l'infini qui ne s'écoule jamais. Bien loin de vous méconnaître dans cet embarras, je vous reconnais à ce caractère nécessaire de l'iufini, qui ne serait plus l'infini si le fini pouvait y atteindre. Ce n'est pas un nuage qui couvre votre vérité ; c'est la lumière de cette vérité même qui me surpasse : c'est parce que vous êtes trop clair et trop lumineux, que mon regard ne peut se fixer sur vous. Je ne m'étonne point que je ne puisse vous comprendre ; mais je ne saurais assez m'étonner de ce que je puis même vous entrevoir, et de ce que je m'aperçois de mon erreur lorsque je prends quelque chose pour vous, ou que je vous attribue ce qui ne vous convient pas.

ARTICLE IV.

Immensité de Dieu.

Après avoir considéré l'éternité et l'immutabilité de Dieu, qui sont la même chose, je dois examiner son immensité. Puisqu'il est par lui-même, il est souverainement. Puisqu'il est souverainement, il a tout l'être en lui. Puisqu'il a tout l'être en lui, il a sans doute l'étendue : l'étendue est une manière d'être dont j'ai l'idée. J'ai déjà vu que mes idées sur l'essence des choses sont des degrés réels de l'être, qui sont actuellement existants en Dieu, et possibles hors de lui, parce qu'il peut les produire. L'étendue est donc en lui, et il ne

peut la produire au dehors qu'à cause qu'elle est renfermée dans la plénitude de son être.

D'où vient donc que je ne le nomme point étendu et corporel? C'est qu'il y a une extrême différence, comme je l'ai déjà remarqué, entre attribuer à Dieu tout le positif de l'étendue, ou lui attribuer l'étendue avec une borne ou négation. Qui met l'étendue sans bornes change l'étendue en l'immensité : qui met l'étendue avec une borne fait la nature corporelle. Dès que vous ne mettez aucune borne à l'étendue, vous lui ôtez la figure, la divisibilité, le mouvement, l'impénétrabilité : la figure, parce qu'elle n'est que la manière d'être borné par une superficie; la divisibilité, parce que ce qui est infini, comme nous l'avons vu, ne peut être diminué, ni par conséquent divisé, ni par conséquent composé et divisible; le mouvement, parce que si vous supposez un tout qui n'a ni parties ni bornes, il ne peut ni se mouvoir au delà de sa place, puisqu'il ne peut y avoir de place au delà du vrai infini, ni changer l'arrangement et la situation de ses parties, puisqu'il n'a aucunes parties dont il soit composé; enfin l'impénétrabilité, puisqu'on ne peut concevoir l'impénétrabilité qu'en concevant deux corps bornés, dont l'un n'est point l'autre, et dont l'un ne peut occuper le même espace que l'autre. Il n'y a point deux corps de la sorte dans l'étendue infinie et indivisible : donc il n'y a point en elle d'impénétrabilité.

Ces principes posés, il s'ensuit que tout le positif de l'étendue se trouve en Dieu, sans que Dieu soit ni figuré, ni capable de mouvement, ni divisible, ni impénétrable, ni par conséquent palpable, ni par conséquent mesurable. Il n'est en aucun lieu, non plus qu'il n'est en aucun temps : car il n'a, par son être absolu et infini, aucun rapport aux lieux et aux temps, qui ne sont que des bornes et des restrictions de l'être. Demander s'il est au delà de l'univers, s'il en surpasse les extrémités en longueur, largeur, profondeur, c'est faire une question aussi absurde que de demander s'il était avant que le monde fût, et s'il sera encore après que le monde ne sera plus.

Comme il ne peut y avoir en Dieu ni passé ni futur, il ne peut y avoir aussi en lui au delà ni au deçà. Comme la permanence absolue exclut toute mesure de succession, l'immensité n'exclut pas moins toute mesure d'étendue. Il n'a point été, il ne sera point; mais il est. Tout de même, à proprement parler, il n'est point ici, il n'est point là, il n'est point au delà d'une telle borne; mais il est absolument. Toutes ces expressions qui le rapportent à quelque terme, qui le fixent à un certain lieu, sont impropres et indécentes.

Où est-il donc? Il est; et il est tellement, qu'il faut bien se garder de demander où. Ce qui n'est qu'à demi, ce qui n'est qu'avec des bornes, est tellement une certaine chose, qu'il n'est que cette chose précisément. Pour lui, il n'est précisement aucune chose singulière et restreinte : il est tout; il est l'être; ou, pour dire encore mieux en disant plus simplement, il est : car moins on dit de paroles de lui, et plus on dit de choses. Il est : gardez-vous bien d'y rien ajouter. Les autres êtres qui ne sont que des demi-êtres, des êtres estropiés, des portions imperceptibles de l'être, ne sont point simplement : on est réduit à demander quand et où est-ce qu'ils sont. S'ils sont, ils n'ont pas été; s'ils sont ici, ils ne sont pas là. Ces deux questions, *quand* et *où* épuisent leur être. Mais pour Celui qui est, tout est dit quand on a dit qu'il est. Celui qui demande encore quelque chose n'a rien compris dans l'unique chose qu'il faut concevoir : l'infini indivisible ne peut répondre à aucun être divisible et fini que l'on nomme un corps.

Mais refuserai-je de dire qu'il est partout? Non, je ne refuserai point de le dire, s'il le faut, pour m'accommoder aux notions populaires et imparfaites. Je ne lui attribuerai point une présence corporelle en chaque lieu; car il n'a point une superficie contiguë à la superficie des autres corps; mais je lui attribuerai, par condescendance, une présence d'immensité, c'est-à-dire que comme en chaque temps on doit toujours dire de Dieu, Il est, sans le restreindre, en disant, Il est aujourd'hui; de même en chaque lieu on doit dire, Il est, sans le restreindre, en disant, Il est ici.

Mais, encore une fois, n'est-ce pas lui ôter une perfection, et à moi une consolation merveilleuse, que de n'oser pas dire qu'il est ici? Eh bien, je le dirai tant qu'on voudra, pourvu que je l'entende comme je le dois. Quand je crains de dire qu'il est présent ici, ce n'est pas pour lui attribuer quelque chose de moins réel et de moins grand que la présence; c'est au contraire pour m'élever à une manière plus pure de le concevoir dans sa simplicité universelle; c'est pour reconnaître qu'il est infiniment plus que présent.

Je soutiens qu'être simplement et absolument est infiniment plus que d'être partout; car être partout est une chose bornée, puisque les lieux, qui sont des superficies de corps, et par conséquent des corps véritables, sont divisibles, et ont nécessairement des bornes. Il est vrai que je ne puis concevoir aucun lieu où Dieu n'agisse, c'est-à-dire aucun être que Dieu ne produise sans cesse. Tout lieu est corps: il n'y a aucun corps sur lequel Dieu n'agisse, et qui ne subsiste par l'actuelle opération de Dieu. Il est donc clair qu'il n'y a aucun lieu où Dieu n'opère; mais il y a une grande différence entre opérer sur un corps, ou être par sa propre substance dans ce corps. Je ne puis concevoir la présence locale que par un rapport local de substance à substance : il n'y a aucun rapport local entre une substance qui n'a ni borne ni lieu, et une substance bornée et figurée : il est donc manifeste que Dieu, à proprement parler, n'est en aucun lieu, quoiqu'il agisse sur tous les lieux; car il ne peut avoir aucun rapport local par sa substance avec aucun corps.

Mais où est-il donc? n'est-il nulle part? Non, il n'est en aucun lieu : il existe trop pour exister avec quelque borne, et par conséquent pour être présent par sa substance dans un certain lieu. Ces sortes de questions, qui paraissent si embarrassantes, ne le sont qu'à cause qu'on s'engage mal à propos à y répondre : au lieu d'y répondre, il faut les supprimer. C'est comme qui demanderait de quel bois est une statue de marbre, de quelle couleur est l'eau pure, qui n'en a aucune; de quel âge est l'enfant qui n'est pas encore né.

Que deviennent donc toutes ces idées d'immensité qui représentent Dieu comme remplissant tous les espaces de l'univers, et débordant infiniment au delà ? Ce ne sont point des idées de mon esprit attentif sur lui-même ; ce sont au contraire des imaginations ridicules. A proprement parler, Dieu n'est ni dedans ni dehors le monde ; car il n'y a pour l'être infini ni dedans ni dehors, qui sont des termes de mesure.

Toute cette erreur grossière vient de ce que les idées d'éternité et d'immensité nous surmontent par leur caractère d'infini, et nous échappent par leur simplicité. On veut toujours rentrer dans le composé, dans le fini, dans le nombre et dans la mesure. Ainsi on imagine, contre ses propres idées, une fausse éternité qui n'est qu'une suite ou succession confuse de siècles à l'infini, et une fausse immensité qui n'est qu'une composition confuse d'espaces et de substances à l'infini ; mais tout cela n'a aucun rapport à l'éternité et à l'immensité véritable. Ces successions de siècles, ces assemblages d'espaces remplis par des substances, sont divisibles, et par conséquent ont essentiellement des bornes, quoique je ne me représente pas actuellement et distinctement ces bornes, en considérant ces deux objets. Ainsi, quand je leur attribue l'infini, je me contredis moi-même par distraction, et je dis une chose qui ne peut avoir aucun sens.

La seule véritable manière de contempler l'éternité et l'immensité de Dieu, c'est de bien croire qu'il ne peut être en aucun temps, ni en aucun lieu ; que toutes les questions du temps et du lieu sont impertinentes à son égard ; qu'il y faut répondre, non par une réponse catégorique et sérieuse, mais en se rappelant leur absurdité, et en leur imposant silence pour toujours. Ces deux choses, savoir, l'éternité et l'immensité, ont entre elles un merveilleux rapport : aussi ne sont-elles que la même chose, c'est-à-dire l'être simple et sans bornes. Écartez scrupuleusement toute idée de bornes, et vous n'hésiterez plus par de vaines questions.

Dieu est : tout ce que vous ajoutez à ces deux mots, sous les plus beaux prétextes, obscurcit au lieu d'éclaircir. Dire

qu'il est *toujours*, c'est tomber dans une équivoque, et se préparer une illusion : *toujours*, peut vouloir dire une succession qui ne finit point, et Dieu n'a point une succession de siècles qui ne finisse jamais. Ainsi, dire qu'il est dit plus que dire qu'il est *toujours*. Tout de même, dire qu'il est *partout* dit moins que de dire qu'il est; car dire qu'il est *partout*, c'est vouloir persuader que la substance de Dieu s'étend et se rapporte localement à tous les espaces divisibles : or, l'infini indivisible ne peut avoir ce rapport local de substance avec les corps divisibles et mesurables.

Il est donc vrai qu'à parler en rigueur, il ne faut pas dire que Dieu est toujours et partout. Si Dieu agit sur un corps, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il soit par une présence substantielle dans ce corps : l'infini indivisible, sans rapport de sa part au fini divisible, ne laisse pas d'agir sur lui. Tout de même, quoique Dieu agisse sur les temps ou successions de créatures, il ne s'ensuit pas qu'il soit dans aucun temps ou mutation de créatures. L'immense borne et arrange tout; l'immobile meut tout. Celui qui est fait que chaque chose est avec mesure pour l'étendue et pour la durée.

Les choses bornées peuvent se comparer et se rapporter par leurs bornes les unes aux autres. L'infini indivisible ne peut être ni comparé, ni rapporté, ni mesuré. En lui tout est absolu; nul terme relatif ne peut lui convenir. Il n'est pas plus dans le monde qu'il a créé, que hors du monde dans les espaces qu'il n'a point créés; car il n'est ni dans l'un ni dans l'autre.

Il n'a point été créant certaines choses plus tôt que d'autres, quoiqu'il ait mis une succession à l'existence bornée de ses créatures; car il est éternellement créant tout ce qui doit être créé et exister successivement. Tout de même, il n'y a point en lui des rapports différents aux parties les plus éloignées entre elles, qui composent l'univers. La borne étant dans la créature, et point dans lui, il s'ensuit que les rapports, les successions et les mesures sont uniquement dans les créatures, sans qu'il soit permis de lui en rien donner.

Il est éternellement créant ce qui est créé aujourd'hui; comme il est éternellement créant ce qui fut créé au premier jour de l'univers : de même il est immense dans les plus petites créatures comme dans les plus grandes. L'ordre et les relations sont dans les créatures entre elles. Comparez-les entre elles, il est vrai de dire qu'une créature est plus ancienne que l'autre, que l'une est plus étendue ou plus éloignée que l'autre. La borne fait cet ordre et ce rapport. Il est vrai aussi que Dieu voit cet ordre et ce rapport qu'il a fait dans ses ouvrages : mais ce qu'il voit dans le fini divisible n'est pas en lui, puisqu'il est indivisible et infini; car il ne se divise ni ne se borne en faisant hors de soi des êtres divisibles et bornés. Loin donc, loin de moi, toutes ces questions importunes où je trouve que mon Dieu est méconnu : il est plus que toujours, car il est; il est plus que partout, car il est. En lui il n'y a ni présence ni absence locale, puisqu'il n'y a point de lieu ni de bornes; il n'y a ni au delà, ni au deçà, ni dedans, ni dehors. Il est, et toutes choses sont par lui : on peut dire même qu'elles sont en lui, non pour signifier qu'il est leur lieu et leur superficie, mais pour représenter plus sensiblement qu'il agit sur tout ce qui est, et qu'il peut, outre ces êtres bornés, en produire d'autres plus étendus sur lesquels il agirait avec la même puissance.

O mon Dieu, que vous êtes grand! Peu de pensées atteignent jusqu'à vous; et quand on commence à vous concevoir, on ne peut vous exprimer; les termes manquent : les plus simples sont les meilleurs; les plus figurés et les plus multipliés sont les plus impropres. Si on a la sobriété de la sagesse, après avoir dit que vous êtes, on n'ose plus rien ajouter. Plus on vous contemple, plus on aime à se taire, en considérant ce que c'est que cet être qui n'est qu'être, qui est le plus être de tous les êtres, et qui est si souverainement être, qu'il fait lui seul comme il lui plaît être tout ce qui est. En vous voyant, ô simple et infinie Vérité, je deviens muet : mais je deviens, si je l'ose dire, semblable à vous; ma vue devient simple et indivisible comme vous. Ce n'est point en parcou-

rant la multitude de vos perfections que je vous conçois bien ; au contraire, en les multipliant pour les considérer par divers rapports et diverses faces, je vous affaiblis, je vous diminue; je me diminue, je m'affaiblis, je me confonds : cet amas de parcelles divines n'est plus parfaitement mon Dieu; ces infinis partagés et distingués ne sont plus ce simple infini qui est le seul infini véritable.

Oh! que j'aime bien mieux vous voir tout réuni en vous-même d'un seul regard! Je vois l'être, et j'ai tout vu; j'ai puisé dans la source, je vous ai presque vu face à face. C'est vous-même; car qu'êtes-vous, sinon l'être? et qu'y pourrait-on ajouter qui fût au delà?

Hélas! comment cela se peut-il faire? Moi qui suis celui qui n'est point, ou, tout au plus qui est un je ne sais quoi qu'on ne peut trouver ni nommer, et qui dans le moment n'est déjà plus; moi, néant; moi, ombre de l'être, je vois Celui qui est; et en le nommant *Celui qui est*, j'ai tout dit; je ne crains point d'en dire trop peu. Dès lors il n'est plus resserré ni dans les temps ni dans les espaces. Des mondes infinis tels que je puis me les figurer, des siècles infinis imaginés de même, ne sont rien en présence de Celui qui est. Il m'étonne, et j'en suis ravi; je succombe en le voyant, et c'est ma joie; je bégaye, et c'est tant mieux de ce qu'il ne me reste plus aucune parole pour dire, ni ce qu'il est ni ce que je ne suis pas, ni ce qu'il fait en moi, ni ce que je conçois de lui.

Mais, ô mon Dieu! craindrai-je que vous ne m'entendiez pas, ou que vous soyez absent de moi, parce que j'ai reconnu qu'il est indigne de vous attribuer une présence substantielle en chaque partie de l'univers? Non, mon Dieu, non, je ne le crains point : je vous entends, et vous m'entendez mieux que toutes vos créatures ne m'entendront : vous êtes plus que présent ici : vous êtes au dedans de moi plus que moi-même : je ne suis dans le lieu même où je suis que d'une manière finie : vous êtes infiniment, et votre action infinie est sur moi : vous n'êtes borné nulle part, et je vous

trouve partout : vous y êtes avant que j'y sois, et je n'y vais qu'à cause que vous m'y portez : je vous laisse au lieu que je quitte; je vous trouve partout où je passe; vous m'attendez au lieu où j'arrive. Voilà, ô mon Dieu, ce que ma tendresse grossière me fait dire, ou plutôt bégayer!

Ces paroles impropres et imparfaites sont le langage d'un amour faible et grossier : je les dis pour moi, et non pas pour vous; pour contenter mon cœur, non pour m'instruire ni pour vous louer dignement. Quand je parle pour vous, je trouve toutes mes expressions basses et impures; je reviens à l'être; je m'envole jusqu'à Celui qui est; je ne suis plus en moi ni moi-même; je deviens celui qui voit, celui qui est : je le vois, je me perds, je m'entends, mais je ne saurais me faire entendre : ce que je vois éteint toute curiosité; sans raisonner, je vois la vérité universelle : je vois, et c'est ma vie, je vois ce qui est, et ne veux plus voir ce qui n'est pas. Quand sera-ce que je verrai ce qui est, pour n'avoir plus d'autre vie que cette vue fixe? Quand serai-je, par ce regard simple et permanent, une même chose avec lui? Quand est-ce que tout moi-même sera réduit à cette seule parole immuable IL EST, IL EST, IL EST? Si j'ajoute, IL SERA AU SIÈCLE DES SIÈCLES, c'est pour parler selon ma faiblesse, et non pour mieux exprimer sa perfection.

ARTICLE V.

Science de Dieu.

Je ne puis concevoir Dieu comme étant par lui-même sans le concevoir comme ayant en lui-même la plénitude de l'être, et par conséquent toutes les manières d'être à l'infini. Ce fondement posé, il s'ensuit que l'intelligence ou pensée, qui est une manière d'être, est en lui. Moi qui pense, je ne suis point par moi-même : c'est ce que j'ai déjà clairement reconnu par mon imperfection. Puisque je ne suis point par moi-même, il faut que je sois par un autre. Cet autre que je cherche est Dieu. Ce Dieu qui m'a fait, et qui m'a donné l'être pensant, n'aurait pu me le donner s'il ne l'avait pas. Il pense

donc, et il pense infiniment : puisqu'il a la plénitude de l'être, il faut qu'il ait la plénitude de l'intelligence, qui est une sorte d'être.

La première chose qui se présente à examiner est de savoir ce que c'est que pensée et intelligence; mais c'est une question à laquelle je ne puis répondre. Penser, concevoir, connaître, apercevoir, sont les termes les plus simples et les plus clairs dont je puisse me servir; je ne puis donc expliquer ni définir ces termes : d'autres les obscurciraient, loin de les éclaircir. Si je ne conçois pas clairement ce que c'est que concevoir et connaître, je ne conçois rien. Il y a certaines premières notions qui développent toutes les autres, et qui ne peuvent être développées à leur tour; et il n'y en a aucune qui soit plus dans ce premier rang que la notion de la pensée.

La seconde question à faire est de savoir quelle est la science ou intelligence que Dieu a en lui-même. Je ne puis douter qu'il ne se connaisse. Puisqu'il est infiniment intelligent, il faut qu'il connaisse l'universelle et infinie intelligibilité, qui est lui-même. S'il ne connaissait pas sa propre essence, il ne connaîtrait rien. On ne peut connaître les êtres participés et créés que par l'être nécessaire et créateur; dans la puissance duquel on trouve leur possibilité ou essence, et dans la volonté duqnel on voit leur existence actuelle : car cette existence actuelle n'étant point par soi-même, et ne portant point sa cause dans son propre fond, ne peut être découverte que médiatement dans ce qui est précisément sa raison d'être, dans la cause qui la tire actuellement de l'indifférence à être ou à n'être pas.

Si donc Dieu ne se connaissait pas lui-même, il ne pourrait rien connaître hors de lui, et par conséquent il ne connaîtrait rien du tout. S'il ne connaissait rien, il serait un néant d'intelligence. Comme au contraire je dois lui attribuer l'intelligence la plus parfaite, qui est l'infinie, il faut conclure qu'il connaît actuellement une intelligibilité infinie; il n'y en a qu'une seule qui soit véritablement infinie, je veux dire la

sienne ; car l'intelligibilité et l'être sont la même chose. La créature ne peut jamais être infinie, car elle ne peut jamais avoir un être infini, qui serait une infinie perfection. Dieu ne peut donc trouver qu'en lui seul l'infinie intelligibilité, qui doit être l'objet de son intelligence infinie.

D'ailleurs il est aisé de voir tout d'un coup que l'idée d'une intelligence qui se connaît tout entière parfaitement est plus parfaite que l'idée d'une intelligence qui ne se connaîtrait point ou qui se connaîtrait imparfaitement. Il faut toujours remplir cette idée de la plus haute perfection, pour juger de Dieu. Il est donc manifeste qu'il se connaît lui-même, et qu'il se connaît parfaitement, c'est-à-dire qu'en se voyant il égale par son intelligence son intelligibilité ; en un mot, il se comprend.

J'aperçois une extrême différence entre concevoir et comprendre. Concevoir un objet, c'est en avoir une connaissance qui suffit pour le distinguer de tout autre objet avec lequel on pourrait le confondre, et ne connaître pourtant pas tellement tout ce qui est en lui, qu'on puisse s'assurer de connaître distinctement toutes ses perfections autant qu'elles sont en elles-mêmes intelligibles. Comprendre signifie connaître distinctement et avec évidence toutes les perfections de l'objet, autant qu'elles sont intelligibles. Il n'y a que Dieu qui connaisse infiniment l'infini : nous ne connaissons l'infini que d'une manière finie. Il doit donc voir en lui-même une infinité de choses que nous ne pouvons y voir ; et celles mêmes que nous y voyons, il les voit avec une évidence et une précision, pour les démêler et les accorder ensemble, qui surpasse infiniment la nôtre.

Dieu, qui se connaît de cette connaissance parfaite que je nomme compréhension, ne se contemple point successivement et par une suite de pensées réfléchies. Comme Dieu est souverainement un, sa pensée, qui est lui-même, est aussi souverainement une : comme il est infini, sa pensée est infinie : une pensée simple, indivisible et infinie, ne peut avoir aucune succession : il n'y a donc dans cette pensée aucune des pro-

priétés du temps qui est une existence bornée, divisible et changeante.

On ne peut point dire que Dieu commence à connaître ce qu'il n'a pas connu, ni qu'il cesse de connaître et de penser ce qu'il pensait. On ne peut mettre aucun ordre ni arrangement dans ses pensées, en sorte que l'une précède et que l'autre suive; car cet ordre, cette méthode et cet arrangement ne peut se trouver que dans les pensées bornées et divisibles qui font une succession.

L'infinie intelligence connaît l'infinie et universelle intelligibilité ou vérité par un seul regard, qui est lui-même, et qui par conséquent n'a ni variété, ni progrès, ni succession, ni distinction, ni divisibilité. Ce regard unique épuise toute vérité, et il ne s'épuise jamais lui-même; car il est toujours tout entier; ou pour mieux dire il faut parler de lui comme de Dieu, puisqu'il n'est avec lui qu'une même chose. Il n'a point été, il ne sera point; mais il est, et il est toujours toute pensée réduite à une.

Si l'intelligence divine n'a point de succession et de progrès, ce n'est pas que Dieu ne voie la liaison et l'enchaînement des vérités entre elles. Mais il y a une extrême différence entre voir toutes ces liaisons des vérités, ou ne les voir que successivement, en tirant peu à peu l'une de l'autre par la liaison qu'elles ont entre elles. Il voit sans doute toutes ces liaisons des vérités ; il voit comment l'une prouve l'autre; il voit tous les différents ordres que les intelligences bornées peuvent suivre pour démontrer ces vérités ; mais il voit et les vérités et leurs liaisons, et l'ordre pour les tirer les unes des autres, par une vue simple, unique, permanente, infinie, et incapable de toute division. Telle est l'intelligence par laquelle Dieu connaît toute vérité en lui-même.

Il faut maintenant examiner comment il connaît ce qui est hors de lui.

Il ne faut point regarder ce qui est purement possible comme étant hors de lui. Nous avons déjà reconnu, en parlant des idées et des divers degrés de l'être en remontant à l'infini, que

Dieu voit en lui-même tous les différents degrés auxquels il peut communiquer l'être à ce qui n'est pas, et que ces divers degrés de possibilité constituent toutes les essences de natures possibles. Elles n'ont de différence entre elles que par le plus ou moins d'être : Dieu les voit donc dans sa puissance, qui est lui-même; et comme ce qui est purement possible n'est rien de réel hors de sa puissance et des degrés infinis d'être qui sont communicables à son choix, cette possibilité n'est rien qui soit hors de lui, ni qu'on en puisse distinguer.

Pour les êtres futurs, ils ne sont jamais futurs à son égard, et ils ne seront jamais passés pour lui; car il n'y a, comme je l'ai remarqué, pas même l'ombre de passé ou d'avenir pour lui. Il voit bien que dans l'ordre qu'il met entre les existences bornées, qui par leurs bornes sont successives, les unes sont devant, et les autres viennent après; il voit que l'une est future, l'autre présente, et l'autre passée par le rapport qu'elles ont entre elles. Mais cet ordre qu'il voit entre elles n'est point pour lui; tout lui est donc également présent. Le mot de *présent* même n'exprime qu'imparfaitement ce que je conçois; car le mot de présence signifie une chose contemporaine à l'autre; et en ce sens, il n'y a non plus de présent que de passé et de futur en Dieu. A parler dans l'exactitude rigoureuse, il n'y a aucun rapport d'existence entre l'existence fluide, divisible et successible, et la permanence absolue de l'existence infinie et indivisible de Dieu. Mais enfin, quoiqu'on exprime imparfaitement la permanence absolue par le mot de présence continuelle, on peut dire, avec le correctif que je viens de marquer, que tout est toujours présent à Dieu.

Le futur qu'il voit dans cette sorte de présence, est un objet qu'il trouve encore en lui-même. En voici deux raisons : 1° il voit les choses selon qu'il convient à sa perfection de les voir; 2° il les voit telles qu'elles sont en elles-mêmes.

Il voit les choses suivant qu'il convient à sa perfection de les voir. Quand je vois une chose, je la vois, parce qu'elle est : c'est la vérité de l'objet qui me donne la connaissance

de l'objet même. Comme cette vérité de l'objet n'est point par elle-même, ce n'est point par elle, mais par celui qui l'a faite, que je suis rendu intelligent. Ainsi c'est la vérité par elle-même qui reluit dans cette vérité particulière et communiquée : c'est cette vérité universelle, dis-je, qui m'éclaire. Mais enfin la vérité qui est mon objet est hors de moi, et c'est elle qui me donne la connaissance que je n'avais pas; et il est certain que ce que j'appelle moi, qui est un être pensant, reçoit une lumière ou connaissance de l'objet.

Il n'en est pas de même de Dieu. Comme il est par lui-même, il est aussi intelligent par lui-même. Être par soi, c'est être infiniment, sans rien recevoir d'autrui. Être intelligent par soi, c'est être infiniment intelligent sans rien recevoir d'autrui. Dieu a donc l'intelligence infinie, sans pouvoir rien recevoir même de son objet : son objet ne peut donc lui rien donner.

Conclurons-nous de là que Dieu ne voit point les choses, parce qu'elles sont; mais qu'au contraire elles ne sont qu'à cause qu'il les voit? Non, je ne puis entrer dans cette pensée. Dieu ne pense une chose qu'autant qu'elle est vraie ou existante. Il la voit donc, parce qu'elle est réelle. Il est vrai qu'elle n'est réelle que par lui. Si on prend sa pensée et sa science pour lui-même, parce qu'en effet sa science n'est rien de distingué de lui, il faudrait avouer en ce sens que sa science est la cause des êtres qui en sont les objets. Mais si on considère sa science sous cette idée précise de science, et en tant qu'elle n'est qu'une simple vue des objets intelligibles, il faut conclure qu'elle ne fait point les choses en les voyant, mais qu'elle les voit parce qu'elles sont faites.

La raison qui me le persuade est que l'idée de penser, de concevoir, de connaître, prise dans une entière précision, ne renferme que la simple perception d'un objet déjà existant, sans aucune action ni efficacité sur lui. Qui dit simplement connaissance dit une action qui suppose son objet, et qui ne le fait pas. C'est donc par autre chose que par la simple pensée prise dans cette précision de son idée, que Dieu agit sur

les objets pour les rendre vrais et réels; et sa science ou pensée ne les fait point, mais elle les suppose.

Comment dirons-nous donc que Dieu ne reçoit rien de l'objet qu'il conçoit? Le voici : c'est que l'objet n'est vrai ou intelligible que par la puissance et par la volonté de Dieu. Cet objet n'ayant point l'être par lui-même, est par lui-même indifférent à exister ou à n'exister pas : ce qui le détermine à l'existence est la volonté de Dieu, et c'est son unique raison d'être. Dieu voit donc la vérité de cet être sans sortir de lui-même, et sans rien emprunter de dehors. Il en voit la possibilité ou essence dans ses propres degrés infinis d'être, comme nous l'avons expliqué plusieurs fois; il en voit l'existence ou vérité actuelle, dans sa propre volonté, qui est l'unique raison ou cause de cette existence.

Il est inutile de demander si Dieu ne connaît pas les objets en eux-mêmes; il les connaît tels qu'ils sont. Ils ne sont point par eux-mêmes; ils ne sont que par lui, et par conséquent ce n'est que par lui qu'ils sont intelligibles : il ne peut donc les connaître que par soi-même et par sa volonté. S'il considère leur essence, il n'y trouvera nulle détermination à exister; il n'y trouvera même aucune possibilité par elles-mêmes : il trouvera seulement qu'elles ne sont pas impossibles à sa puissance. Ainsi, c'est dans sa seule puissance qu'il trouve leur possibilité, qui n'est rien par elle-même. C'est aussi dans sa volonté positive qu'il trouve leur existence; car pour leur essence, elle ne renferme en soi aucune raison ou cause d'exister : au contraire, elle renferme par soi nécessairement la non-existence. Il n'y voit donc que néant, et il ne peut jamais trouver l'existence de sa créature que dans sa pure volonté, hors de laquelle l'objet lui-même n'est plus que néant.

Ainsi Dieu n'est point éclairé comme moi par des objets extérieurs; il ne peut voir que ce qu'il fait; car tout ce qu'il ne fait point actuellement n'est pas. L'intelligibilité de mon objet est indépendante de mon intelligence, et mon intelligence reçoit de cet objet intelligible une nouvelle perception. Il n'en est pas de même de Dieu; l'objet n'est objet, n'est vrai et

intelligible, que par lui : ainsi c'est l'objet qui reçoit son intelligibilité, et l'intelligence infinie de Dieu ne peut en recevoir aucune nouvelle perception. Comme tout n'est vrai et intelligible que par lui, pour voir toutes choses comme elles sont, il faut qu'il les connaisse purement par lui-même et dans sa seule volonté, qui en est l'unique raison; car hors de cette volonté, et par elles-mêmes, elles n'ont rien de réel, ni par conséquent de véritable et d'intelligible.

Je ne saurais trop me remplir de cette vérité, parce que je prévois que, pourvu qu'elle me soit toujours bien présente dans toute sa force et son évidence, elle servira dans la suite à en démêler beaucoup d'autres.

Je viens de considérer comment Dieu voit les êtres purement possibles, et ceux qui doivent exister dans quelque partie du temps. Il me reste à examiner comment il connaît les êtres que je nomme futurs, conditionnels, c'est-à-dire qui doivent être, si certaines conditions arrivent, et non autrement. Les futurs conditionnels qui seront absolument, parce que la condition à laquelle ils sont attachés doit certainement arriver, retombent manifestement dans le rang des futurs absolus. Ainsi je comprends sans peine que comme ils arriveront absolument, Dieu voit leur futurition absolue, si je puis parler ainsi, dans la volonté absolue qu'il a formée de faire arriver la condition à laquelle ils sont attachés.

Pour les futurs conditionnels dont la condition ne doit point arriver, et qui par conséquent ne sont point absolument futurs, Dieu ne les voit que dans la volonté qu'il avait de les faire exister, supposé que la condition à laquelle il les attachait fût arrivée. Ainsi, à leur égard, on peut dire qu'il n'a voulu ni la condition, ni l'effet qui était la suite de la condition : il a seulement voulu lier cette condition avec cet effet, en sorte que l'un devait arriver de l'autre; et c'est dans sa propre volonté, laquelle liait ces deux événements possibles, qu'il voit la futurition du second. Mais enfin il ne peut rien voir que dans sa propre volonté qui fait l'être, la vérité, et par conséquent l'intelligibilité de tout ce qui existe hors de lui. S'il ne voit les

êtres réels et actuellement existants que dans sa pure volonté en laquelle ils existent, à plus forte raison ne voit-il que dans cette même volonté les êtres conditionnellement futurs, qui par défaut de la condition ne sont point absolument futurs, et qui, par conséquent, n'ont ni existence, ni réalité, ni vérité, ni intelligibilité propre. Que faut-il conclure de tout ceci? que Dieu ne se détermine point à certaines choses plutôt qu'à d'autres, parce qu'il voit ce qui doit résulter de la combinaison des futurs conditionnels? Ce serait attribuer à l'être parfait deux grandes imperfections : l'une, d'être éclairé par son propre ouvrage qui est son objet, au lieu qu'il ne peut rien voir qu'en lui seul, lumière et vérité universelle : l'autre, de dépendre de son ouvrage, et de s'accommoder à ce qu'il en peut tirer, après l'avoir tourné de toutes les façons pour voir celle qui lui donne plus de facilité. Je comprends donc que, loin de chercher bassement la cause de ses volontés dans la prévision qu'il a eue des futurs conditionnels, dans les divers plans qu'il a formés de son ouvrage, tout au contraire il n'est permis de chercher la cause de toutes ces futuritions conditionnelles, et de la prévision qu'il en a eue, que dans sa volonté seule, qui est l'unique raison de tout.

Non, mon Dieu, vous n'avez point consulté plusieurs plans auxquels vous fussiez contraint de vous assujettir. Qu'est-ce qui vous pouvait gêner? Vous ne préférez point une chose à une autre à cause que vous prévoyez ce qu'elle doit être; mais elle ne doit être ce qu'elle sera qu'à cause que vous voulez qu'elle le soit. Votre choix ne suit point servilement ce qui doit arriver; c'est au contraire ce choix souverain, fécond et tout-puissant, qui fait que chaque chose sera ce que vous lui ordonnez d'être. Oh! que vous êtes grand, et éloigné d'avoir besoin de rien! votre volonté ne se mesure sur rien, parce qu'elle fait elle seule la mesure de toutes choses.

Il n'y a rien qui soit ni conditionnellement ni absolument, si votre volonté ne l'appelle, et ne le tire de l'absolu néant. Tout ce que vous voulez qui soit vient aussitôt à l'être; mais au degré précis d'être que vous lui marquez. Vous ne pouvez

trouver aucune convenance dans les choses, puisque c'est vous qui les faites toutes : les objets que vous connaissez n'impriment rien en vous ; au lieu que ceux que je commence à connaître impriment en moi et y font la perception de quelque vérité particulière qui augmente mon intelligence.

Pour vous, ô infinie vérité, vous trouvez toute vérité en vous-même. Les objets créés, loin de vous donner quelque intelligence, reçoivent de vous toute leur intelligibilité ; et comme cette intelligibilité n'est qu'en vous, ce n'est aussi qu'en vous que vous la pouvez voir. Vous ne pouvez les voir en eux-mêmes, puisqu'en eux-mêmes ils ne sont rien, et que le néant n'est point intelligible : ainsi vous ne pouvez les voir qu'en vous, qui êtes leur unique raison d'existence.

A force d'être grand, vous êtes d'une simplicité qui échappe à mes regards successifs et bornés. Quand je supposerais que vous auriez créé cent mille mondes durables pour une suite innombrable de siècles, il faudrait conclure que vous verriez le tout d'une seule vue dans votre volonté, comme vous voyez de la même vue toutes les créatures possibles dans votre puissance, qui est vous-même. C'est un étonnement de mon esprit, que l'habitude de vous contempler ne diminue point. Je ne puis m'accoutumer à vous voir, ô infini simple, au-dessus de toutes les mesures par lesquelles mon faible esprit est toujours tenté de vous mesurer. J'oublie toujours le point essentiel de votre grandeur, et par là je retombe à contre-temps dans l'étroite enceinte des choses finies. Pardonnez ces erreurs, ô bonté qui n'est pas moins infinie que toutes les autres perfections de mon Dieu ; pardonnez les bégayements d'une langue qui ne peut s'abstenir de vous louer, et les défaillances d'un esprit que vous n'avez fait que pour admirer votre perfection.

FIN DE L'EXISTENCE DE DIEU.

ENTRETIENS

DE

FÉNELON ET DE M. DE RAMSAI

SUR

LA VÉRITÉ DE LA RELIGION,

Tirés de l'histoire de la vie et des ouvrages de Fénelon; par M. de Ramsaî.

L'an 1710, j'eus l'honneur de voir M. de Cambrai pour la première fois. Je crois devoir raconter les entretiens que j'eus avec lui sur la religion, parce qu'ils feront connaître le caractère de son esprit, et montreront en même temps que sa piété, loin de conduire à un déisme subtil et à l'indépendance de toute autorité visible, comme l'ont quelquefois insinué ses adversaires, fournit au contraire les preuves les plus solides du christianisme et de la catholicité.

Né dans un pays libre, où l'esprit humain se montre dans toutes ses formes sans contrainte, je parcourus la plupart des religions pour y chercher la vérité. Le fanatisme, ou la contradiction, qui règnent dans tous les différents systèmes protestants, me révoltèrent contre toutes les sectes du christianisme.

Comme mon cœur n'était point corrompu par les grandes passions, mon esprit ne put goûter les absurdités de l'athéisme. Croire le néant source de tout ce qui est, le fini éternel, ou l'infini un assemblage de tous les êtres bornés, me parurent des extravagances plus insoutenables que les dogmes les plus insensés d'aucune secte des croyants.

Je voulais alors me réfugier dans le sage déisme, qui se borne au respect de la Divinité, et aux idées immuables de la pure vertu, sans se soucier ni du culte extérieur, ni du sacerdoce, ni des mystères. Je ne pus pas cependant secouer mon respect pour la religion chrétienne, dont la morale est

si sublime. Mille doutes vinrent souvent accabler mon esprit. Se précipiter tout à fait dans le déisme me paraissait une démarche hardie; s'arrêter dans aucune secte du christianisme me semblait une faiblesse puérile. J'errai çà et là dans les principes vagues d'un tolérantisme outré, sans pouvoir trouver un point fixe. C'est dans ces dispositions que j'arrivai à Cambrai.

M. l'archevêque me reçut avec cette bonté paternelle et insinuante qui gagne d'abord le cœur. J'entrai avec lui, pendant l'espace de six mois, dans un examen fort étendu de la religion. Je ne pourrai pas raconter ici tout ce qu'il me dit sur cette matière; j'en dirai seulement la substance. Voici à peu près comme je lui développai mes principes :

« Dieu ne demande point d'autre culte que l'amour de sa perfection infinie, d'où découlent toutes les vertus humaines et divines, morales et civiles. Tous les philosophes, tous les sages, toutes les nations ont eu quelques idées de cette religion naturelle; mais ils l'ont mêlée de dogmes plus ou moins vrais, et l'ont exprimée par un culte plus ou moins propre. Toutes sortes de religions sont agréables à l'Être souverain, lorsqu'on se sert des cérémonies, des opinions et des erreurs mêmes de sa secte, pour nous porter à l'adoration de la Divinité. Il faut un culte extérieur; mais les différentes formes de ce culte sont, comme les différentes formes du gouvernement civil, plus ou moins bonnes, selon l'usage qu'on en fait. Je ne saurais souffrir qu'on borne la vraie religion à une société particulière. J'admire la morale de l'Évangile; mais toutes les opinions spéculatives sont des choses indifférentes, dont la souveraine sagesse fait peu de cas. » Il me répondit ainsi :

« Vous ne sauriez rester dans votre indépendance philosophique, ni dans votre tolérance vague de toutes les sectes, sans regarder le christianisme comme une imposture. Car il n'y a aucun milieu raisonnable entre le déisme et la catholicité. »

Cette idée me parut un paradoxe. Je le priai de me l'expliquer. Il continua ainsi :

« Il faut se borner à la religion naturelle fondée sur l'idée de Dieu, en renonçant à toute loi surnaturelle et révélée; ou, si l'on en admet une, il faut reconnaître quelque autorité suprême, qui parle à tout moment pour l'interpréter. Sans cette autorité fixe et visible, l'Église chrétienne serait comme une république à qui l'on aurait donné des lois sages, mais sans magistrats pour les exécuter. Quelle source de confusion! Chacun viendrait, le livre des lois à la main, disputer de son sens. Les livres divins ne serviraient qu'à nourrir notre vaine curiosité, la jalousie des opinions et la présomption orgueilleuse. Il n'y aurait qu'un seul texte, mais il y aurait autant de manières différentes de l'interpréter que de têtes. Les divisions et les subdivisions se multiplieraient sans fin et sans ressource. Notre souverain législateur n'a-t-il pas mieux pourvu à la paix de sa république et à la conservation de sa loi!

« De plus, s'il n'y a pas une autorité infaillible qui nous dise à tous : Voilà le vrai sens de l'Écriture sainte, comment veut-on que le paysan le plus grossier et l'artisan le plus simple s'engagent dans un examen où les savants mêmes ne peuvent s'accorder? Dieu aurait manqué aux besoins de presque tous les hommes en leur donnant une loi écrite, s'il ne leur avait pas donné en même temps un interprète sûr, pour leur épargner une recherche dont ils sont incapables. Tout homme simple et sincère n'a besoin que de son ignorance bien sensée pour voir l'absurdité de toutes les sectes qui fondent leur séparation de l'Église catholique sur l'offre de le rendre juge des matières qui surpassent la capacité naturelle de son esprit. Doit-on croire la nouvelle réforme, qui demande l'impossible, ou l'ancienne Église, qui pourvoit à l'impuissance humaine?

« Enfin, il faut rejeter la Bible comme une fiction, ou se soumettre à cette Église. Consultez les livres sacrés, examinez l'étendue des promesses que Jésus-Christ a faites à la hiérarchie dépositaire de sa loi. Il dit que *tout ce qu'elle liera sur la terre sera lié dans le ciel*, qu'*il sera avec elle jusqu'à la consommation des siècles;* que *les portes de l'en-*

ferme prévaudront jamais contre elle; que *celui qui l'écoute l'écoute lui-même;* que *celui qui la méprise le méprise lui-même*, et enfin qu'*elle est la base et la colonne de la vérité.* Vous ne pouvez éluder la force de ces termes par aucun commentaire; vous n'avez de ressource qu'en rejetant tout ensemble l'autorité du législateur et celle de sa loi. »

« Quoi! monseigneur, lui dis-je avec impétuosité, vous voulez que je regarde quelque société sur la terre comme infaillible? J'ai parcouru la plupart des sectes. Souffrez que que je vous le dise avec tout le respect qui vous est dû, les prêtres de toutes les religions sont souvent plus corrompus ou plus ignorants que les autres hommes : ils me sont tous également suspects. »

Il me répondit d'un ton doux et modéré : « Si nous ne nous élevons point au-dessus de ce qui est humain, dans les plus nombreuses assemblées de l'Église, nous n'y trouverons que de quoi nous choquer, nous révolter, et nourrir notre incrédulité : passions, préjugés, faiblesses humaines, vues politiques, brigues et cabales. Mais il faut d'autant plus admirer la sagesse et la toute-puissance divine, qu'elle accomplit ses desseins par des moyens qui semblent devoir les détruire. C'est ici que le Saint-Esprit se montre maître du cœur humain. Il fait servir tout ce qui paraît défectueux dans les pasteurs particuliers, à l'accomplissement de ses promesses; et, par une providence toujours attentive, veille au moment de leur décision et la rend toujours conforme à sa volonté. C'est ainsi que Dieu agit en tout et partout. Dans les puissances civiles et ecclésiastiques, tout obéit à ses lois : tout accomplit ses desseins d'une manière nécessaire ou libre. Ce n'est pas la sainteté de nos supérieurs, ni leurs talents personnels, qui rendent notre obéissance une vertu divine, mais la soumission intérieure de l'esprit à l'ordre de Dieu. »

Je lui demandai du temps pour peser la force de ses raisonnements, je les repassai dans mon esprit, je les examinai nuit et jour. Je sentis enfin, après de longues recherches, qu'on ne peut admettre une loi révélée sans se soumettre à

son interprète vivant. Mais cette vérité fit une tout autre impression sur moi qu'elle ne devait faire naturellemeut. Mon âme s'enveloppa de nuages épais ; je sentis toutes les attaques de l'incrédulité.

Dans le temps de cette agitation extrême, j'eus une tentation violente de le quitter. Je commençai à soupçonner sa droiture. Il n'y avait qu'un seul moyen de surmonter mes peines : c'était de lui en faire la confidence. Quels combats ne souffris-je point avant que de pouvoir me résoudre à cette simplicité? il fallait cependant passer par là. Je lui demandai donc une audience secrète : il me l'accorda; je me mis à genoux devant lui, et lui parlai ainsi : « Pardonnez, monseigneur, à l'excès de mes peines. Votre candeur m'est suspecte, et je ne saurais plus vous écouter avec docilité. Si l'Église est infaillible, vous avez donc condamné la doctrine du pur amour, en condamnant votre livre des *Maximes*. Si vous n'avez pas condamné cette doctrine, votre soumission était feinte. Je me vois dans la dure nécessité de vous regarder comme ennemi ou de la charité, ou de la vérité. » A peine eus-je prononcé ces paroles, que je fondis en larmes. Il me releva, m'embrassa avec tendresse, et me parla ainsi :

« L'Église n'a point condamné le pur amour en condamnant mon livre. Cette doctrine est enseignée dans toutes les écoles catholiques; mais les termes dont je m'étais servi pour l'expliquer n'étaient pas propres pour un ouvrage dogmatique. Mon livre ne vaut rien; je n'en fais aucun cas. C'était l'avorton de mon esprit, et nullement le fruit de l'onction du cœur. Je ne veux pas que vous le lisiez. » Il me dit ici tout ce que j'ai raconté ci-dessus en parlant de ce livre, et m'expliqua cette matière à fond[1].

Cette conversation dissipa toutes mes peines sur sa personne : cependant mes doutes sur la religion augmentèrent. Je voyais qu'en raisonnant philosophiquement, il fallait de-

[1] M. de Ramsai rappelle ici ce qu'il a dit ailleurs sur la soumission de l'archevêque de Cambrai au jugement qui condamna le livre des *Maximes*. (Édit. de Vers.)

venir catholique ou déiste ; mais le sage déisme me paraissait une extrémité plus raisonnable que la catholicité. La vérité s'enfuit de mon esprit, tandis que la douce paix abandonna mon cœur. Je tombai dans une mélancolie profonde. Quelques semaines se passèrent sans que je pusse lui parler. Il essaya plusieurs fois d'ouvrir mon cœur, il s'y prit d'une façon si insinuante que je ne pus lui résister. Enfin je lui parlai ainsi d'une voix tremblante :

« Votre dernière conversation a fait une étrange impression sur moi. Toutes mes lectures et recherches ne servent plus de rien. Je vois bien qu'il n'y a aucun milieu raisonnable entre le déisme et la catholicité. Mais, plutôt que de croire tout ce que les catholiques croient ordinairement, je choisis de me jeter dans l'autre extrême. Je me retranche dans ce pur déisme, qui est également éloigné de la crédulité fade et de l'incrédulité outrée. Ma foi, dégagée de la multiplicité d'opinions incertaines, subtiles et choquantes, se réduit à la religion éternelle, universelle et immuable de l'amour. Pour en sentir la vérité, chacun n'a besoin que de rentrer en lui-même. »

« Combien y a-t-il peu d'hommes, reprit-il, qui soient capables de rentrer ainsi en eux-mêmes, pour consulter la pure raison ! Supposé qu'il y eût quelques hommes çà et là qui pussent marcher par cette voie purement intellectuelle, cependant le commun des hommes en est incapable, et a besoin d'un secours extérieur. Les passions subtiles de l'esprit n'aveuglent pas moins que les passions grossières. Les premières vérités échappent quelquefois aux génies même très-philosophiques. On ne trouve plus de principes fixes pour les arrêter dans le torrent des incertitudes qui les entraînent.

« Comme dans la société civile *il a fallu mettre la raison par écrit*, réduire ses préceptes dans un corps de lois, établir des magistrats pour les faire exécuter, parce que tous les hommes ne sont pas en état de consulter et de suivre par eux-mêmes la loi naturelle ; de même, dans la religion, les hommes ne voulant pas écouter avec attention, ni suivre par amour la voie intérieure de la souveraine sagesse, rien n'était plus

digne de Dieu que de parler lui-même à sa créature d'une manière sensible, pour convaincre les incrédules, pour fixer les visionnaires ; pour instruire les ignorants, et pour les réunir tous dans la croyance des mêmes vérités, dans la pratique du même culte, dans la soumission à une même Église. Pourquoi vous révoltez-vous contre un secours si nécessaire pour la faiblesse humaine, sans lequel les nations les plus savantes et les plus polies sont tombées dans les erreurs les plus grossières sur la Divinité et sur la morale? »

« La philosophie de l'amour, lui dis-je en l'interrompant avec ardeur, est commune à tous les esprits, à toutes les nations, à toutes les religions. On en trouve des vestiges partout, jusque dans le sein du paganisme. Les âmes simples l'ont peut-être mieux pratiquée que les philosophes n'en ont parlé. Chaque secte y a mêlé des opinions absurdes. J'en trouve dans la Bible comme partout ailleurs. Mais, monseigneur, dispensez-moi de vous en parler. Je crains de blasphémer ce que j'ignore.»

Il demeura quelque temps en silence, sans me répondre; puis il me dit: « Celui qui n'a point senti tous les combats que vous sentez pour parvenir à la vérité ne connaît point son prix. Ouvrez-moi votre cœur. Ne craignez point de me choquer, je vois votre plaie, elle est profonde; mais elle n'est pas sans ressource, puisque vous la découvrez.»

Je continuai ainsi : « Il me paraît que le législateur des Juifs nous représente l'Être souverain comme un tyran, qui rend tout le genre humain malheureux, parce que leur premier père mangea un fruit défendu. Ils n'ont pu participer avant leur existence à cette faute légère: cependant Dieu les en punit, non-seulement par les souffrances corporelles et la mort, mais en les livrant à toutes les passions; et enfin aux peines éternelles. Selon la croyance commune, Dieu oublie toutes les nations de la terre pour ne s'occuper que d'un peuple grossier, rebelle, injuste et cruel, dont les dogmes et les mœurs paraissent indignes de la Divinité.

« Un second législateur vient. Sa morale est plus sublime et

ses mœurs plus pures. Je ne dis point, avec certains esprits téméraires, qu'il a été imposteur. Je le crois un excellent philosophe, qui n'a cherché qu'à rendre les hommes bons et heureux, en leur apprenant le vrai culte de l'Être suprême. Mais les prétendus dépositaires de sa loi l'ont noyée dans une multitude de fictions absurdes, de dogmes obscurs, d'opinions frivoles, qui rendent le Créateur moins aimable pour sa créature.»

Il m'écouta jusqu'au bout avec une tranquillité admirable, puis il me dit: « Dieu a tellement tempéré la lumière et les ombres dans ses oracles, que ce mélange est une source de vie pour ceux qui cherchent la vérité afin de l'aimer, et un abîme de ténèbres pour ceux qui la combattent, afin de flatter leurs passions. La plupart des objections que vous venez de faire sont des tours faux et malins que les incrédules donnent à la religion. Écoutez-moi, de grâce, un instant avec attention: voici un autre plan de la Bible.

« Dieu veut être aimé *comme il le mérite* avant que de se faire voir *comme il est*. La vue lumineuse de son essence nous déterminerait invinciblement à l'aimer; mais il veut être aimé d'un amour libre et de pur choix. C'est pour cela que tous les êtres libres passent par un état d'épreuve, avant que de parvenir à la suprême béatitude de leur nature. Le commencement de leur existence est un noviciat d'amour.

« Les anges et nos premiers pères ayant abusé de leur liberté dans un paradis d'immortalité et de délices, Dieu changea notre état d'épreuve dans un état mortel, mêlé de biens et de maux, afin que l'expérience du vide et du néant qu'on trouve dans les créatures nous fît désirer sans cesse une meilleure vie. Depuis ce temps, nous naissons tous avec un penchant vers le mal. Nos âmes sont condamnées à des prisons terrestres, qui obscurcissent notre esprit et appesantissent notre cœur; mais, par la grâce du libérateur, cette concupiscence n'est pas une force invincible qui nous entraîne; elle n'est qu'une occasion de combat, et par là une source de mérite. Aimer Dieu dans les privations et les peines est un état plus

méritoire que celui des anges, qui aiment dans la jouissance et les plaisirs. Voilà le mystère de la croix, si scandaleux pour l'imagination et pour l'amour-propre des hommes profanes.

« Nous naissons donc tous malades, mais le remède est toujours présent pour nous guérir. La lumière, qui éclaire tout homme venant au monde, ne manque jamais à personne. Cette sagesse souveraine a parlé différemment selon les différents temps et les différents lieux: aux uns par une loi surnaturelle et par les miracles des prophètes; aux autres par la loi naturelle et par les merveilles de la création. « Chacun sera « jugé selon la loi qu'il a connue, et non selon celle qu'il a « ignorée. Nul ne sera condamné, que parce qu'il n'a point « profité de ce qu'il a su, pour mériter d'en connaître davan- « tage[1]. »

« Enfin Dieu est venu lui-même sous une chair semblable à la nôtre, pour expier le péché, et pour nous donner un modèle du culte qui lui est dû. Dieu ne peut pardonner au criminel sans montrer son horreur pour le crime; c'est ce qu'il doit à sa justice, et c'est ce que Jésus-Christ a seul pu faire. Il a montré aux hommes, aux anges et à tous les esprits célestes, l'opposition infinie de la Divinité pour le renversement de l'ordre, puisqu'il a tant coûté de douleurs et d'agonies à l'Homme-Dieu.

« De plus, ce sacrifice de Jésus-Christ immolé par hommage à la sainteté divine, son anéantissement profond devant l'Être suprême, son amour infini de l'ordre, seront le modèle éternel de l'amour, de l'adoration, de l'hommage de toutes les intelligences. C'est par là qu'elles apprendront ce qu'elles doivent à l'Être infini, en voyant le culte qu'il se rend à lui-même par la sainte humanité.

« La religion de ce pontife éternel ne consiste que dans la charité. Les sacrements, les cérémonies, le sacerdoce, ne sont que des secours salutaires pour soulager notre faiblesse;

[1] S. Aug. *de lib. Arbit.* lib. III, cap. XIX et XXII, n°s 55, 64; et *Epist.* CXCIV, *ad Sixt.* cap. VI, n°s 27, 28, t. I.

des signes sensibles pour nourrir en nous-mêmes et dans les autres la connaissance et l'amour de notre père commun; ou enfin des moyens nécessaires pour nous retenir dans l'ordre, l'union et l'obéissance.

« Bientôt ces moyens cesseront, les ombres disparaîtront; le vrai temple s'ouvrira, nos corps ressusciteront glorieux, et Dieu communiquera éternellement avec ses créatures, non-seulement selon sa pure divinité, mais sous une forme humaine, pour nous montrer tout ensemble les mystères de son essence et les merveilles de sa création.

« Voilà le plan général de la Providence; voilà pour ainsi dire la philosophie de la Bible: y a-t-il rien de plus digne de Dieu, ni de plus consolant pour l'homme, que ces hautes et nobles idées? Ne devrait-on pas les souhaiter vraies, supposé qu'on ne pût en démontrer la vérité? »

Alors je lui dis: « Moïse et Jésus-Christ n'ont-ils pas pu former ce beau système par un esprit philosophique, sans aucune mission divine? n'ont-ils pas pu supposer un commerce avec la Divinité, non pour tromper les hommes, mais pour donner du crédit à leur loi, et par là nous rendre bons et heureux en nous apprenant la vraie morale? »

Il me répondit ainsi: « Moïse et Jésus-Christ ont prouvé leur mission par des faits surnaturels, qui portent les caractères d'une sagesse et d'une puissance infinie.

« Je ne vous parlerai point des miracles de Moïse, ni de la transmission incorruptible, jusqu'à nous, des livres qui en contiennent l'histoire. Vous pourrez en voir les preuves dans l'excellent *Discours* de M. de Meaux *sur l'Histoire universelle*. Il a montré la chaîne de la tradition depuis l'origine du monde. Il l'a fortifiée par des réflexions qui marquent également l'étendue de son esprit et de sa science.

« Je ne vous parlerai point des faits prédits dans ces anciens livres, qui demandaient non-seulement une sagesse divine pour les prévoir, mais une puissance infinie pour les accomplir. Telle était la conversion des gentils au christianisme; événement qui, dépendant de la coopération libre de l'homme,

marque que le Dieu qui l'a révélé avait un empire incommunicable sur les cœurs.

« Je n'entrerai point, continua-t-il, dans le détail de ces faits, qui marquent visiblement que la loi des Juifs venait d'en haut. Je vais droit au christianisme. En démontrant sa vérité, on prouve celle du judaïsme, puisque le législateur des chrétiens l'a supposé divin.

« Les miracles de Jésus-Christ n'ont pas été faits dans un coin, dans les retraites impénétrables, ni dans les antres profonds, mais à la face de tout un peuple ennemi et incrédule; répandus ensuite et renouvelés par les apôtres dans plusieurs nations différentes, qui avaient un intérêt puissant de les convaincre de fausseté, s'ils avaient été supposés. Notre Seigneur nourrit une multitude de peuple avec deux ou trois pains. Il guérit les maladies incurables par une simple parole. Il fait sortir les morts du tombeau. Il se ressuscite lui-même. Tout est de notoriété publique, où la moindre imposture aurait été facile à découvrir. Il ne s'agissait pas de prestiges qui fascinaient les yeux, de tours de souplesse, ni d'opérations subtiles de la physique, mais de faits palpables, visiblement contraires aux lois communes de la nature. Les simples et les savants en étaient également juges. Ils n'avaient qu'à ouvrir les yeux pour se convaincre de leur vérité.

« De plus, tout porte le caractère d'une bonté et d'une puissance infinies, qui agit sans parade, et à qui les prodiges ne semblent échapper que par compassion pour les hommes, pour soulager leurs misères corporelles, ou pour guérir leurs esprits.

« Ces miracles n'ont été faits que pour établir le vrai culte de la Divinité. Jésus-Christ nous assure qu'il ne les fait que pour ramener l'homme à son propre cœur, afin d'y chercher les preuves de sa doctrine, dont la fin et la consommation est la charité.

« Enfin les principaux témoins oculaires de ces faits miraculeux ne sauraient être suspects. Il est possible que les hommes, par entêtement ou par préjugé, souffrent toutes

sortes de maux pour soutenir des erreurs spéculatives, parce qu'ils peuvent se persuader de bonne foi que ce sont des vérités. Mais que les hommes sans aucune vue de plaisir ni d'ambition, de récompense temporelle ou éternelle, s'exposent à toutes sortes de malheurs présents, et ensuite à la justice vengeresse d'un Dieu ennemi du mensonge, pour soutenir qu'ils ont entendu de leurs oreilles et vu de leurs yeux des choses qui n'ont jamais été : cet amour désintéressé de la malice et de l'imposture est absolument incompatible avec la nature humaine, surtout en des hommes qui passent leur vie à pratiquer et à enseigner la morale la plus sublime qui ait jamais été.

« Trouve-t-on ces trois caractères de vérité dans les prétendus prodiges des magiciens et des imposteurs, d'Apollonius et de Mahomet? Ils ont pu donner aux hommes un spectacle d'ostentation pour les surprendre, pour les amuser, et pour s'en rendre les maîtres. Mais ont-ils fait des choses d'une telle notoriété publique, vues par des témoins semblables, destinées pour établir une morale si pure?

« La religion de Moïse, considérée toute seule et sans rapport au christianisme, pourrait être suspecte de politique. On pourrait dire que les magiciens d'Égypte ayant imité une partie de ses prodiges, il n'a fait que les surpasser dans l'art magique. Mais dans la religion de Jésus-Christ, on ne voit aucun prétexte d'incrédulité, aucune ombre de politique, aucun vestige d'intérêt humain. Les miracles prouvent la mission divine du législateur, et la pureté de sa loi prouve que ses miracles n'étaient point des prestiges. Quand un législateur veut tromper les hommes par de faux prodiges, et abuser de leur crédulité pour s'en rendre maître, invente-t-il une religion qui détruit tout l'homme, qui le rend étranger à lui-même, qui renverse l'idolâtrie du *moi*, qui nous oblige d'aimer Dieu plus que nous-mêmes, et de ne nous aimer que pour lui? Jésus-Christ nous demande cet amour, non-seulement comme un hommage dû à la perfection divine, mais comme un moyen nécessaire de nous rendre heureux.

« Exilés ici-bas pendant un moment infiniment petit, Jésus-Christ veut que nous regardions cette vie comme l'enfance de notre être, et comme une nuit obscure, dont tous les plaisirs ne sont que des songes passagers, et tous les maux des dégoûts salutaires, pour nous faire tendre à notre vraie patrie. Pénétrés de notre néant, de notre impuissance, de nos ténèbres, il veut que nous nous exposions sans cesse devant l'Être des êtres, afin qu'il retrace en nous son image, et qu'il nous embellisse de sa propre beauté, qu'il nous éclaire et nous anime, qu'il nous donne le bien-être comme l'être, la raison comme la vie, nos parfaits amours comme nos vraies lumières; et que par là il produise en nous toutes les vertus humaines et divines, jusqu'à ce qu'étant rendus conformes à lui, il nous absorbe et nous consomme dans son unité divine.

« Voilà l'adoration en esprit et en vérité que propose l'Évangile; adoration que l'homme trouve si conforme à ses idées naturelles, quand on la lui découvre; adoration cependant dont on ne voit presque aucune trace dans le paganisme le plus raffiné. Ce n'est que tard, et après que le christianisme eut éclairé le monde, que les philosophes païens, arabes et persans ont emprunté ce langage, qu'ils ont toujours parlé imparfaitement.

« Tout se soutient en Jésus-Christ; ses mœurs répondent à sa morale. Ce divin législateur ne se contente pas de donner aux hommes des préceptes nus et secs d'une morale sublime. Il la pratique lui-même, et nous met devant les yeux l'exemple d'une vertu accomplie, qui n'a rien et qui ne prétend rien sur la terre. Toute sa vie n'est qu'un tissu de souffrances, une adoration perpétuelle, un anéantissement profond devant l'Être suprême, une soumission sans bornes à la volonté divine, et un amour infini de l'ordre. Il meurt enfin comme abandonné de Dieu et des hommes, pour montrer que la vertu parfaite, soutenue par le seul amour de la justice, peut demeurer fidèle au milieu des plus terribles peines, sans aucune ombre de délectation sensible, soit céleste, soit

terrestre. Voit-on partout ailleurs un semblable législateur, ou une telle loi ? On ne trouvera le vrai culte de l'amour développé, purifié, et parfaitement pratiqué, que chez les chrétiens.

« L'établissement d'une telle religion parmi les hommes est le plus grand de tous les miracles. Malgré toute la puissance romaine, malgré les passions, les intérêts, les préjugés de tant de nations, de tant de philosophes, de tant de religions différentes, douze pauvres pêcheurs, sans art, sans éloquence, sans force, répandent partout leur doctrine. Malgré une persécution de trois siècles, qui semble devoir l'éteindre à tout moment ; malgré le martyre perpétuel d'un nombre innombrable de personnes de toutes les conditions, de tous les sexes, de tous les pays, la vérité triomphe enfin de l'erreur, selon les prédictions de l'ancienne et de la nouvelle loi. Qu'on me montre quelque autre religion qui ait ces marques visibles d'une divinité qui la protége. Qu'un conquérant établisse par les armes la croyance d'une religion qui flatte les sens ; qu'un sage législateur se fasse écouter et respecter par l'utilité de ses lois ; qu'une secte accréditée, et soutenue par la puissance civile, abuse de la crédulité du peuple ; tout cela est possible. Mais que pouvaient avoir vu les nations victorieuses, savantes et incrédules, pour se rendre si promptement à Jésus-Christ, qui ne leur promettait rien dans ce monde que persécutions et souffrances ; qui leur proposait la croyance de mystères qui révoltent l'esprit humain, et la pratique d'une morale qui sacrifie toutes nos passions les plus favorites ; en un mot, une foi et un culte qui désespèrent tout ensemble notre raison et notre amour-propre ! « N'est-ce pas « un miracle plus grand et plus incroyable que ceux qu'on « ne veut pas croire, d'avoir converti le monde à une sembla- « ble religion sans miracles [1] ? »

Je lui répliquai ainsi : « Ce que vous me dites, monseigneur, me frappe et me pénètre. Cependant je me sens tou-

[1] S. Aug. *de Civ. Dei*, lib. XXII, cap. V, t. VII.

jours prêt à regarder des faits si éloignés comme ayant pu être exagérés, altérés, ou supposés par les prêtres et par les politiques, qui se servent de la religion pour dominer le peuple. »

Il me répondit ainsi : « On ne saurait douter de la vérité de ces faits, puisque les livres qui en contiennent l'histoire ont été reçus et traduits par un grand nombre de peuples divers sitôt qu'ils ont paru. Ils ont été lus dans les assemblées de presque toutes les nations, de siècle en siècle. Personne cependant ne les a accusés de fausseté, ni les Juifs, ni les païens, ni les hérétiques, quoiqu'ils eussent un intérêt puissant de les combattre et d'en déceler l'imposture. Les Juifs disaient, à la vérité, que Jésus-Christ avait fait ses miracles par magie, mais ils ne les rejetaient pas comme supposés. Les païens n'ont pu disconvenir de ces faits, non plus que les Juifs. Celse, Porphyre, Julien l'Apostat, Plotin et les autres philosophes, qui dès les premiers temps attaquèrent le christianisme avec toute la subtilité imaginable, avouèrent la vérité des miracles de Jésus-Christ, la sainteté de sa vie, et l'authenticité des livres qui en contiennent l'histoire. Enfin les sectes nombreuses et successives, qui ont troublé l'Eglise en chaque siècle, prouvent invinciblement qu'on n'aurait pu corrompre le texte sacré sans que l'imposture eût été découverte. Ainsi, en remontant de siècle en siècle jusqu'à Jésus-Christ, les chrétiens, les hérétiques, les Juifs, les païens, les Grecs, les Romains, les Barbares, tous rendent témoignage aux mêmes faits et aux mêmes livres. Comme la certitude de nos idées dépend de l'universalité et de l'immutabilité de l'évidence qui les accompagne, de même la certitude des faits dépend de l'universalité et de l'immutabilité de la tradition qui les confirme. Il est impossible qu'on fasse croire à toute une nation, et ensuite à plusieurs nations différentes, qu'elles ont vu d'abord de leurs yeux et entendu de leurs oreilles des choses qui n'ont jamais été; que la mémoire de ces faits supposés se soit perpétuée hautement, successivement, universellement dans tous les siècles, par des peuples différents,

dont les intérêts, la religion, les préjugés sont contraires, que ces peuples conspirent avec leurs ennemis pour répandre une illusion qui les confond et qui les condamne; et que cependant dans le temps actuel de l'imposture, ni dans les siècles suivants, on ne la découvre jamais; cela, dis-je, est non-seulement incroyable, mais absolument impossible. »

« Je suis charmé, lui dis-je alors, de voir cette réunion de preuves tirées des miracles et de la morale, de l'esprit intérieur de la loi, et des prodiges extérieurs du législateur. Les idées basses et mercenaires qu'on a communément de la religion me paraissaient trop indignes d'une mission divine. Les miracles du législateur m'étaient suspects, quand je ne connaissais point la beauté de la loi. Mais, monseigneur, pourquoi trouve-t-on dans la Bible un contraste si choquant de vérités lumineuses et de dogmes obscurs? Je voudrais bien séparer les idées sublimes dont vous venez de me parler, d'avec ce que les prêtres appellent mystères. »

Il me répondit ainsi : « Pourquoi rejeter tant de lumières qui consolent le cœur, parce qu'elles sont mêlées d'ombres qui humilient l'esprit? La vraie religion ne doit-elle pas élever et abattre l'homme, lui montrer tout ensemble sa grandeur et sa faiblesse? Vous n'avez pas encore une idée assez étendue du christianisme. Il n'est pas seulement une loi sainte qui purifie le cœur, il est aussi une sagesse mystérieuse qui dompte l'esprit. C'est un sacrifice continuel de tout soi-même en hommage à la souveraine raison. En pratiquant sa *morale*, on renonce aux plaisirs, pour l'amour de la beauté suprême. En croyant ses *mystères*, on immole ses idées, par respect pour la vérité éternelle. Sans ce double sacrifice des *pensées* et des *passions*, l'holocauste est imparfait, notre victime est défectueuse. C'est par là que l'homme tout entier disparaît et s'évanouit devant l'*Être des êtres*. Il ne s'agit pas d'examiner s'il est nécessaire que Dieu nous révèle ainsi des mystères pour humilier notre esprit : il s'agit de savoir s'il en a révélé ou non. S'il a parlé à sa créature, l'obéissance et l'amour sont inséparables; le christianisme est un fait. Puis-

que vous ne doutez plus des preuves de ce fait, il ne s'agit plus de choisir ce qu'on croira et ce qu'on ne croira pas. Toutes les difficultés dont vous avez rassemblé des exemples s'évanouissent dès qu'on a l'esprit guéri de la présomption. Alors on n'a nulle peine à croire qu'il y ait dans la nature divine et dans la conduite de sa providence une profondeur impénétrable à notre faible raison. L'Être infini doit être incompréhensible à la créature. D'un côté, on voit un législateur, dont la loi est tout à fait divine, qui prouve sa mission par des faits miraculeux dont on ne saurait douter, par des raisons aussi fortes que celles qu'on a de les croire. D'un autre côté, on trouve plusieurs mystères qui nous choquent. Que faire entre ces deux extrémités embarrassantes d'une révélation claire et d'un obscur incompréhensible? On ne trouve de ressource que dans le sacrifice de l'esprit, et ce sacrifice est une partie du culte dû au souverain Être.

« Dieu n'a-t-il point des connaissances infinies que nous n'avons point? Quand il en découvre quelques-unes par une voie surnaturelle, il ne s'agit plus d'examiner le *comment* de ces mystères, mais la *certitude* de leur révélation. Il nous paraissent incompatibles, sans l'être en effet; et cette incompatibilité apparente vient de la petitesse de notre esprit, qui n'a pas des connaissances assez étendues pour voir la liaison de nos idées naturelles avec ces vérités surnaturelles.

« Le christianisme n'ajoute rien à votre pur déisme que le sacrifice de l'esprit, et la catholicité ne fait que perfectionner ce sacrifice. Aimer purement, croire humblement, voilà toute la religion catholique. Nous n'avons proprement que deux articles de foi, l'*amour* d'un Dieu invisible, et l'*obéissance* à l'Église, son oracle vivant. Toutes les autres vérités particulières s'absorbent dans ces deux vérités simples et universelles, qui sont à la portée de tous les esprits. Y a-t-il rien de plus digne de la perfection divine, ni de plus nécessaire pour la faiblesse humaine? »

Alors je lui dis : « Ce ne sont plus des dogmes incompréhensibles de la foi qui m'arrêtent; mais certaines opinions qui

se sont glissées parmi les prêtres et le peuple. Dans l'Église judaïque n'a-t-on pas pu obscurcir la loi par des traditions incertaines? Je crois que l'Église n'enseignera jamais des erreurs dangereuses et damnables; mais ne peut-elle pas tolérer certaines erreurs innocentes, parce qu'elles sont utiles et même nécessaires dans la faiblesse présente de la nature humaine? Telle est, par exemple, l'opinion sur l'éternité des peines. Rien ne serait plus dangereux que d'affranchir les hommes de cette crainte salutaire. Mais il n'y a rien dans les idées naturelles que nous avons de la Divinité, ni même dans l'Écriture sainte, qui nous empêche de croire que tôt ou tard tous les êtres reviendront à l'ordre. Voilà le dénouement qu'Origène trouva pour justifier toutes les démarches de la Providence; voilà de quoi répondre à toutes les objections de Celse, de Bayle, de tous les incrédules anciens et modernes contre le système chrétien. Laissez-moi cette seule idée, je vous abandonne tout le reste. »

« Non, non, me dit-il; je ne veux vous laisser aucune ressource contre le sacrifice de l'esprit. Supposé que l'Église pût tolérer des erreurs innocentes, cependant, comme elle n'enseignera jamais aucune erreur dangereuse qui puisse justifier la révolte et l'indépendance, que tardez-vous à vous y soumettre, et à perdre dans l'incompréhensibilité divine toutes les vaines spéculations qui pourraient mettre des bornes à votre obéissance? Pendant la nuit obscure de cette vie, il n'est pas permis de raisonner sur les secrets de la nature divine, ni sur les desseins impénétrables de sa providence. Encore un moment, et tout sera dévoilé. Dieu justifiera sa conduite. Nous verrons que sa sagesse, sa justice et sa bonté sont toujours d'accord et inséparables. C'est notre orgueil et notre impatience qui font que nous ne voulons pas attendre ce dénouement. Au lieu de nous servir du rayon de lumière qui nous reste pour sortir de nos ténèbres, nous nous perdons dans un labyrinthe de disputes, d'erreurs, de systèmes chimériques, de sectes particulières, qui troublent non-seulement la paix présente de la société humaine, mais qui nous

indisposent pour la vraie vie de toutes les intelligences, qui n'ont plus d'esprit propre, ni de volonté propre, parce que la même raison universelle les éclaire, et le même amour souverain les anime. Jusqu'ici vous avez voulu posséder la vérité. Il faut à présent que la vérité vous possède, vous captive, et vous dépouille de toutes les fausses richesses de l'esprit. Pour être parfait chrétien, il faut être désapproprié de tout, même de nos idées. Il n'y a que la catholicité qui enseigne cette pauvreté évangélique. Imposez donc silence à votre imagination : faites taire votre raison. Dites sans cesse à Dieu : Instruisez-moi par le cœur, et non par l'esprit ; faites-moi croire comme les saints ont cru, faites-moi aimer comme les saints ont aimé. Par là vous serez à l'abri de tout fanatisme et de toute incrédulité. »

C'est ainsi que M. de Cambrai me fit sentir qu'on ne peut être sagement déiste sans devenir chrétien, ni philosophiquement chrétien sans devenir catholique. Un prélat qui approfondissait ainsi la vérité jusque dans ses racines les plus cachées, était-ce un esprit superficiel?

M. de Cambrai raisonnait avec la même force sur les preuves de la *religion naturelle* que sur celles de la *religion révélée*. Nous avons là-dessus deux ouvrages imprimés depuis sa mort, l'*Existence de Dieu*, et ses *Lettres sur la religion*, dont quelques-unes furent écrites à M. le duc d'Orléans, qui a toujours honoré ce prélat d'une amitié suivie et qui n'a jamais varié.

Les esprits secs et abstraits ne sentent pas assez le mérite de ces deux ouvrages. M. de Cambrai savait que la plaie de la plupart de ceux qui doutent vient non de leur esprit, mais de leur cœur. Il répand partout des sentiments pour toucher, pour intéresser, pour saisir le cœur. Il tempère la sécheresse métaphysique par une onction qui fléchit la volonté, dans le temps qu'elle éclaire l'esprit.

On trouve dans ces ouvrages tous les principes de la plus sublime philosophie. C'est ce que je vais montrer, en faisant l'analyse de ses preuves de *l'Existence de Dieu, de la li-*

berté de l'homme, de la nécessité d'un culte, et *de l'immortalité de l'âme.*

Je me servirai, autant que je pourrai, de ses propres paroles. Je ne ferai que perfectionner ce qu'il a écrit par ce qu'il m'a dit. Encore une fois, je ne raisonne point, je ne fais que raconter. Ce n'est pas sortir des bornes de ma narration que de faire l'histoire de l'esprit de M. de Cambrai, en écrivant celle de sa vie.

Il faut qu'il y ait quelque chose d'éternel [1]. Le néant n'a pu produire ce qui est. L'*être par soi* n'est *éternel* que parce qu'il porte toujours dans son propre fond la nécessité de son existence. Tous les êtres finis peuvent être, ou n'être pas. Tout infini qui n'est pas l'infini suprême, ou l'infini en tout genre, n'a rien en soi qui le fait exister préférablement à un infini d'un degré supérieur : ainsi son existence n'est pas nécessaire. *L'être par soi, l'être infini, l'infini absolu,* sont donc des termes synonymes. C'est pour cela que Dieu se définit *celui qui est.*

La multiplicité est pauvre dans son abondance apparente. L'infini en tous sens est souverainement *un* et souverainement *tout.* Il est *tout être,* et non *tous les êtres.* Il existe, il se connaît, il s'aime toujours également. Il contient ce qu'il y a de réel dans tous les êtres par une simplicité indivisible, et non par composition de parties. Il connaît tout ce qu'il y a d'intelligible, en se connaissant. Il aime tout ce qu'il y a d'aimable en s'aimant. Il peut tout ce qu'il y a de possible, en voulant. Nous ne voyons point son essence ; mais voilà une idée claire de ses propriétés essentielles. Ce n'est là, je l'avoue, qu'une perception infiniment petite de l'infiniment grand ; mais c'en est une très-réelle, qui le distingue de tous les êtres finis, ou infinis dans un seul genre.

Puisque l'infini absolu est le seul être qui existe par soi, puisque les êtres finis ne sauraient être des parcelles détachées de sa substance indivisible, il faut que l'Éternel ait un vrai

[1] L'existence de Dieu.

pouvoir de faire exister ce qui n'était pas. Nous n'avons aucune idée de cette puissance créatrice : mais il faut qu'elle soit en Dieu, autrement l'existence des êtres finis serait impossible.

L'action par laquelle Dieu a tout créé ne passe point. Il donne l'être à tout moment, parce qu'il peut l'ôter à tout moment. Il ne peut l'ôter qu'en cessant de le donner, ou en donnant le néant. Le néant ne se donne pas. La conservation des êtres est par conséquent un don perpétuel, c'est-à-dire une création continuée. L'être qui est dépendant pour son existence ne peut être que dépendant pour ses opérations. Les créatures agissent comme elles existent. Elles reçoivent à tout moment leur activité comme leur être. Quel vaste champ de vérité s'ouvre à l'esprit!

C'est Dieu seul qui crée tout, et qui fait tout dans son ouvrage. C'est lui, présent partout, qui donne sans cesse aux corps leurs formes et leurs mouvements; aux esprits, leurs vraies lumières et leurs parfaits amours. Il rend sans cesse les uns intelligibles, et les autres intelligents [1]. C'est par lui seul qu'ils communiquent entre eux, selon certaines lois générales qu'il a établies, pour conserver l'ordre et l'union dans ses ouvrages.

Les *causes secondes* ne sont que les *simples occasions* de son action qui nous échappe, à cause de sa délicatesse, et que nous attribuons faussement aux créatures et à nous-mêmes, en usurpant sur les droits de la Divinité. Il n'y a dans tous les êtres finis aucune ombre de vraie force, que celle de notre

[1] *N. B.* Ce système n'a rien de commun avec celui qui soutient que Dieu est non-seulement la cause de toutes nos sensations, mais leur objet immédiat. Selon le langage bizarre de ces philosophes, dans le temps de la douleur, c'est le *doigt idéal* qui est piqué par une *épingle intelligible*, dont l'un et l'autre sont des portions de l'étendue intelligible ou de la substance divine, en tant que représentative de la matière. Les nouveaux spinosistes ont pris de là occasion de dire que, selon la nouvelle philosophie, il n'y a qu'un seul être qui réunit dans sa substance, comme attributs, l'*étendue intelligible et intelligente*. C'est ainsi que certains esprits subtils, jusques à être légers, ont poussé le malebranchisme à l'impiété, contre les intentions de l'auteur.

liberté, par laquelle nous pouvons consentir à l'action divine qui nous éclaire, nous excite, et nous meut.

[1] Le mouvement que Dieu nous imprime vers le bien en général est le fond et l'essence de la volonté, et la source de tous nos amours. Mais ce mouvement ne nous porte jamais invinciblement vers aucun bien en particulier. Nous pouvons toujours nous arrêter pour examiner si le bien qui se présente est réel ou apparent, selon l'ordre ou contre l'ordre, bon en soi, ou seulement flatteur pour nous. Nous pouvons par conséquent céder à l'action de Dieu par vertu ou par volupté, par raison ou par plaisir, par respect pour ses perfections adorables, ou par goût pour nos sensations agréables. Voilà le double ressort qui explique notre liberté.

Ce pouvoir de consentir à l'action divine ne suppose point une force infinie dans la créature. Il ne produit ni l'objet, ni l'action de l'objet, ni le mouvement vers l'objet. Notre action est toujours stérile par elle-même. Celle de Dieu est seule productrice de toutes nos perceptions lumineuses et béatifiantes. Elle est source unique de toutes les *vérités* et de tous les *plaisirs* qui nous remuent. Dieu nous donne sans cesse cette *activité* (ou ce pouvoir de choisir), comme il nous donne l'*être*. Nous avons un être différent du sien ; de même nous avons une activité différente de la sienne. Mais comme notre être ne peut exister indépendamment du sien, de même notre action ne peut rien produire sans la sienne qui fait tout en tous, selon certaines lois qu'il a établies.

La loi universelle des communications divines pour les êtres libres est que Dieu s'y communique plus ou moins, selon qu'ils cèdent plus ou moins à son action. Lorsqu'on pèche, il ne faut pas qu'il y ait dans la créature une force égale à celle du Créateur, pour arrêter l'action de Dieu ; c'est lui-même qui s'arrête. Il n'agit point, parce que la condition de son action manque.

En voyant à découvert le bien souverain, toute intelligence finie s'y attacherait invinciblement ; mais elle pourrait s'y at-

[1] Idée de la liberté.

tacher, ou pour rendre hommage à sa perfection infinie, ou seulement pour jouir du bonheur. Séparer ces deux amours, c'est commettre un sacrilége. Rien n'était plus digne de Dieu, pour nous confirmer éternellement dans le pur amour de l'ordre, que de nous y élever par un état d'épreuve, où nous pouvons sans cesse sacrifier nos sensations délectables à l'idée pure de son infinie perfection. Il ne nous a donc faits libres que pour nous rendre capables du pur amour.

C'est là le culte [1] que Dieu exige de sa créature, et la condition éternelle de notre union avec lui. L'ordre demande que nous aimions sa perfection infinie plus que notre finie perfection. Nous ne sommes que des biens bornés, participés et dépendants; au lieu que le premier être est le bien unique, source de tous les autres, le bien sans bornes, le bien indépendant. Notre amour pour ce bien doit être aussi un amour unique, source de tous nos amours, un amour sans bornes, un amour indépendant de tout autre amour. Au contraire, l'amour de nous-mêmes doit être un amour dérivé de cet amour primitif, un amour ruisseau de cette source, un amour borné, et proportionné à la petite portion de bien qui nous est échue en partage. Voilà le vrai culte dont Dieu ne saurait dispenser aucune créature intelligente, et sans lequel il ne peut se l'unir. Dieu est tout, et nous ne sommes qu'un rien revêtu par emprunt d'une très-petite parcelle de l'être. Ce *moi* qui nous est si cher n'est, pour ainsi dire, qu'un petit morceau qui veut être le tout, et qui s'érige en fausse divinité. Il faut renverser l'idole pour la réduire à sa petite place. Dès qu'on aura posé ce fondement, tout l'édifice s'élèvera comme de lui-même. La religion se trouvera toute développée dans notre cœur. L'existence de Dieu, la liberté de l'homme, la nature du culte une fois établies, l'immortalité de l'âme suit nécessairement de ces trois principes.

[2] Nous sommes capables de connaître et d'aimer à l'infini. Dieu, en créant un être avec une capacité si vaste, n'a pu

[1] Le culte de l'Être suprême.
[2] L'immortalité de l'âme.

avoir d'autre fin que de se faire connaître comme vérité souveraine, et de se faire aimer comme bonté universelle. Pendant cette vie, l'homme ne remplit point cette fin; toutes ses occupations ici-bas sont indignes d'une capacité si noble. Or il est impossible que Dieu crée des êtres pour le connaître et pour l'aimer à l'infini, sans remplir jamais le dessein de leur création, à moins qu'ils ne s'en rendent incapables par leur propre faute. Cette inconstance serait infiniment indigne de la sagesse et de la bonté de Dieu, qui ne peut pas détruire un être qui l'aime, et qu'il n'a créé que pour l'aimer. Supposé donc que l'âme fût matérielle et mortelle par sa nature, elle pourrait s'immortaliser par l'amour.

C'est ainsi que M. de Cambrai rendait les athées, déistes; les déistes, chrétiens; les chrétiens, catholiques, par un enchaînement d'idées suivies, pleines de lumières et de sentiment. Tout se concentrait dans l'amour de l'ordre, tout en découlait. Cette grande idée donnait de la force, de la beauté, de l'élévation et de l'unité à tous ses principes. Je ne prétends pas démontrer ici ce système; mais je prie les incrédules de m'en montrer un autre, qui soit aussi lié dans toutes ses parties, aussi fécond en conséquences lumineuses, aussi satisfaisant pour l'esprit et pour le cœur, que celui-ci.

AVIS.

Nous terminons ces entretiens par un discours sur l'amour de Dieu, dont M. de Ramsai avait également recueilli les matériaux dans les conversations intimes de Fénelon, et qu'il termine par ces mots : « Voici les leçons que j'ai apprises de M. de Cambrai; s'il y a « quelque chose de bon dans ce discours, je le tiens de lui; je n'ai « fait que raconter ce qu'il m'a dit souvent. Cette analyse de ses « principes manquait à son histoire. »

DISCOURS PHILOSOPHIQUE

SUR

L'AMOUR DE DIEU

PREMIÈRE PARTIE.

Preuves du pur amour.

Nous avons déjà vu que l'Église, en proscrivant le livre de M. de Cambrai, n'a jamais voulu condamner les actes du pur amour. Cette vertu désintéressée a toujours été la doctrine favorite de ce prélat, la source de ses disgrâces et de sa gloire, la clef de tous ses principes, le grand ressort de son cœur, et le dénouement de toute sa vie. Donner une idée juste de ses sentiments sur cette doctrine, c'est le peindre par le trait essentiel. C'est ce que je vais faire, en me servant, autant que je pourrai, de ses propres paroles.

Plan de ce discours.

Ses adversaires disent qu'il n'a pris cette doctrine que dans les essors de sa belle imagination, et nullement dans les idées de la pure raison. C'est ce qui m'oblige de remonter aux premiers principes. J'en tirerai d'abord les preuves de cette doctrine. Je ferai voir ensuite qu'elle est la source de tous les sentiments nobles. Je montrerai enfin qu'elle a été l'idée de tous les grands philosophes. On trouvera dans la seconde partie les réponses à toutes les objections.

PREMIÈRE PREUVE.

Par l'idée de Dieu.

Le souverain Être se connaît, et il s'aime. Son amour pour lui-même n'est pas un mouvement aveugle, mais une complaisance éclairée, fondée sur la vue de sa perfection. Il aime toutes ses créatures inégalement, selon qu'elles lui ressem-

blent plus ou moins. La perfection de Dieu est la règle primitive de son amour pour lui-même et pour tous les autres êtres. Or, la règle la plus parfaite des volontés finies est sans doute celle de la volonté infinie. Aimer Dieu pour lui-même et toutes choses pour lui, est par conséquent la loi universelle de toutes les intelligences. Dieu n'agit pas ici en législateur arbitraire, qui aurait pu donner une autre loi à ses créatures. C'est une loi nécessaire, immuable, éternelle, qui coule de sa nature, et dont il ne saurait se dispenser lui-même, ni aucun être raisonnable.

DEUXIÈME PREUVE.

Par la nature de l'homme.

Telle est la grandeur de Dieu, qu'il ne peut rien créer que pour lui-même. Il n'a besoin de rien, mais il veut tout, parce que tout lui est dû. Quand il crée, il ne fait que représenter au dehors ce qu'il est au dedans. Les êtres raisonnables sont ses images vivantes. Il ne peut pas créer une intelligence qui se haïsse, parce que toute intelligence est bonne, en tant qu'elle ressemble à son original. Mais la créature, en s'aimant, ne doit s'aimer qu'autant qu'elle est aimable. Elle n'est, et elle n'est aimable, qu'autant que Dieu lui communique sans cesse son être et sa perfection. Elle ne doit donc s'aimer que par rapport à lui. L'amour-propre bien réglé n'est qu'une suite, et nullement la source de notre amour pour Dieu. L'amour de l'*infiniment grand*, pour lequel nous sommes faits, doit être la raison de notre amour pour l'*infiniment petit*, pour lequel nous ne sommes pas faits. Voilà la loi fondamentale de notre création. La créature ne peut, sans s'ériger en fausse divinité, rien faire, rien penser, rien vouloir pour elle-même et pour sa propre gloire.

TROISIÈME PREUVE.

Par l'idée de l'ordre.

L'ordre est fondé sur les différents degrés de réalité que Dieu a donnés à chaque être. Aimer selon l'ordre, c'est aimer

chaque créature selon le rang qu'elle tient dans cette échelle infinie d'êtres qui descend par degrés depuis l'Être suprême jusqu'au moindre être créé. Comme dans les choses inanimées la grandeur de force fait la grandeur du mouvement; de même dans les êtres intelligents, la grandeur de réalité ou de perfection doit faire le poids de l'amour. Sans cet ordre, l'harmonie des esprits célestes serait troublée sans cesse. Tous n'ont pas le même degré de béatitude, parce que tous n'ont pas une capacité égale. Cependant ils ne sont pas jaloux les uns des autres. Ils voient à découvert la beauté de cet ordre que nous ne voyons pas. Ils adhèrent sans cesse à tout ce qu'ils y voient, et cet acquiescement fait leur amour.

QUATRIÈME PREUVE.

Par la nature de l'amour.

L'amour est le mouvement de l'âme par lequel elle tend, s'unit et s'attache aux objets qu'elle aperçoit. On peut s'attacher à un objet pour la perfection qu'on y découvre, ou pour le plaisir qu'il nous cause. C'est l'excellence de l'objet qui fait la perfection de notre amour. Plus l'objet est parfait, plus notre amour est imparfait, si nous y tendons par un motif indigne. Si je n'aime Dieu que par cette seule raison qu'il me cause du plaisir, ce n'est pas lui que j'aime, c'est moi-même. Je tends vers lui, je m'attache à lui, il est vrai; mais je n'y tends et je ne m'y attache que pour moi. Le vrai amour, au contraire, est une justice qu'on rend à l'excellence de ce qu'on aime. Sa nature est de sortir de soi, de s'oublier, de se sacrifier pour l'objet aimé, de ne vouloir que ce qu'il veut, de trouver notre bonheur dans le sien. Tout le reste n'est qu'un accident qui n'entre point dans l'essence de l'amour.

PREUVES TIRÉES DU SENTIMENT.

CINQUIÈME PREUVE.

L'amour humain et héroïque est une image de l'amour divin.

En parlant de l'amour profane, l'imagination imite ces

traits de la souveraine raison. Elle les applique mal, mais elle les trouve dans le fond de notre être. Dans les peintures qu'on nous fait des passions nobles, l'on ne s'intéresse aux héros qu'autant qu'ils s'exposent à périr pour ce qu'ils aiment. C'est ce transport et cet oubli de soi qui fait toute la beauté et l'élévation des sentiments humains.

Je conviens que ce transport n'est jamais réel pour la créature. Elle n'a ni le pouvoir de nous enlever nous-mêmes, ni le droit de nous attacher à elle. Nous ne l'aimons jamais hors de Dieu, que pour la rapporter à nous d'une manière subtile ou grossière. Dieu seul peut nous tirer hors de nous-mêmes, en se montrant infiniment aimable, et en nous imprimant son amour. Ce qui est romanesque, injuste, impossible à l'égard de la créature, est réel, juste, et dû au souverain Être.

SIXIÈME PREUVE.

L'amour-propre délicat prend les apparences du pur amour.

L'amour-propre même rend hommage à cette vertu désintéressée par les subtilités avec lesquelles il veut en prendre les apparences. On ne déguise si finement tous les motifs d'amour-propre dans les amitiés que pour s'épargner la honte de se rechercher soi-même dans les autres. Rien n'est si odieux qu'un cœur toujours occupé de soi; rien ne nous flatte tant que certaines actions généreuses qui persuadent au monde et à nous-mêmes que nous avons fait le bien pour l'amour du bien, sans nous y chercher. Tant il est vrai que l'homme qui n'existe point par lui-même n'est pas fait pour lui-même. Sa gloire et sa perfection est de sortir de soi pour s'abîmer dans l'amour simple du beau infini.

SEPTIÈME PREUVE.

Il est la source de toutes les vertus civiles.

Le pur amour nous inspire non-seulement de hauts et nobles sentiments pour Dieu, il est aussi la source de tous les beaux sentiments humains. C'est par ce principe qu'on ne se regarde plus comme un être indépendant créé pour soi, mais

l'univers comme une grande famille, dont toutes les nations ne sont que des branches différentes, et tous les hommes parents, frères et enfants d'un même père commun, qui veut que nous préférions le bien général de sa famille à notre intérêt particulier.

HUITIÈME PREUVE.

Il rend aimable dans la société.

C'est par cette pure charité qu'on transforme les vertus les plus communes en vertus divines. On devient aimable, poli, désintéressé, non pour plaire aux hommes, pour les éblouir et pour les flatter, mais pour les rendre bons, les secourir, les supporter, et vivre en paix avec eux, lors même qu'on ne peut les estimer. Cette philanthropie douce et patiente n'est jamais la dupe ni des méchants, ni des ingrats; parce qu'elle ne leur demande rien, et qu'elle se contente de faire le bien pour le seul amour du bien, sans espérance du retour.

NEUVIÈME PREUVE.

Il est le lien des parfaites amitiés.

Le pur amour est la source des parfaites amitiés. « L'amour-« propre, impatient, ombrageux, délicat et jaloux, plein de « besoins et vide de mérite, se défie sans cesse et de soi et « des autres. Il se lasse, il se dégoûte, il voit bientôt le bout « de ce qu'il croyait le plus grand. Il voudrait toujours le par-« fait, et jamais il ne le trouve. Il se pique, il change, il ne « peut se reposer nulle part. L'amour de Dieu aimant ses « amis, sans les rapporter à soi, les aime patiemment avec « leurs défauts, sans les flatter. Tout lui est bon, pourvu « qu'il aime ce que Dieu a fait, et qu'il supporte la privation « de ce que Dieu n'a pas fait. » La doctrine de M. de Cambrai porte le sentiment partout dans la religion et dans la société.

DIXIÈME PREUVE.

Il est l'idée de tous les philosophes.

L'idée du pur amour est une impression divine donnée à

l'homme dès son origine. On en voit les traces chez les païens mêmes. Écoutons ce transport d'un philosophe persan : « O « vous qui me conviez aux délices du paradis[1], ce n'est pas « le paradis que je cherche, mais celui qui a fait le paradis. »

On voit écrit sur le tombeau d'un roi de Perse cette inscription : « L'homme pieux ne doit pas aimer Dieu en vue de « la récompense. »

L'empereur Marc-Antoine et tous les vrais disciples de Zénon sont pleins de cette maxime, qu'il faut aimer la vertu pour la vertu même. Il est vrai qu'ils croyaient qu'on trouvait le bonheur dans la vertu ; mais ils ne disaient pas qu'il fallait aimer la vertu pour le plaisir qu'on y rencontre. Ils enseignaient au contraire l'amour le plus désintéressé de ce qu'ils appelaient l'honnête. « L'univers, disaient-ils, n'est qu'une « ville dont les dieux et les hommes sont les citoyens, et dont « le prince est le père commun et le dieu suprême. La loi se- « lon laquelle cette famille est gouvernée est la raison souve- « raine de ce père commun. L'honnête n'est autre que cette « loi éternelle ; et la vertu est le culte et l'amour de l'honnête « pour sa propre perfection[2]. »

« Le *beau*, dit Platon, ne consiste en aucune des choses « particulières sur la terre, ni dans le ciel. Mais le beau est « lui-même par lui-même, toujours uniforme à soi[3]. L'amour « de ce beau immuable divinise l'homme, il le transporte, il « le ravit à lui-même. L'homme ne peut être heureux en soi ; « et ce qu'il y a de plus divin pour lui, c'est de sortir de soi « par amour[4]. Comme le plus injuste de tous les hommes, « dit le même philosophe, serait celui qui, en commettant « tous les crimes, passerait pour juste, et jouirait ainsi des « honneurs de la vertu et des plaisirs du vice, de même le « parfait juste serait celui qui aimerait la justice pour elle-même, « et non pour les honneurs et les plaisirs qui l'accompagnent, « qui passerait pour injuste en pratiquant la plus exacte jus-

[1] *Voyages de Chardin*, t. v.
[2] Cic. *de leg. et fin.* Réflexions morales de l'empereur Marc-Antonin.
[3] PLATON, *Dialog. de Criton.*
[4] PLATON, dans le *Festin.*

« tice, qui ne se laisserait point toucher par les infamies et les « maux, mais qui demeurerait immobile dans l'amour de la « justice, non parce qu'elle est délectable, mais parce qu'elle « est juste [1]. »

« Qu'est-ce que la loi, dit Hiéroclès, gouverneur d'Alexan- « drie? Qu'est-ce que l'ordre qui lui est conforme? Qu'est-ce « que l'amour fondé sur cet ordre? La loi, c'est l'intelligence « qui a créé toutes choses. L'ordre est le rang qu'elle leur a « donné convenablement à leur dignité. L'amour conforme « à cet ordre est de préférer ce qui est plus parfait à ce qui est « moins parfait, non-seulement dans tous les genres, mais dans « toutes les différentes espèces [2]. »

Enfin, tous les législateurs païens et tous les philosophes ont supposé, comme un principe fondamental de la société aussi bien que de la morale, qu'il faut préférer le bien public à soi, non par espérance de quelque intérêt, mais par le seul amour du beau, du bon, du juste, du parfait. C'est cet ordre auquel ils croyaient devoir rapporter tout, et soi-même autant que tout le reste. Il ne s'agissait pas de se rendre heureux en se conformant à cet ordre, il fallait au contraire se dévouer, périr, se sacrifier, se compter pour rien, quand l'amour de l'ordre l'exigeait.

On trouve des vestiges de cette morale sublime, également éloignée de la superstition et de l'incrédulité, dans les philosophes de tous les pays, de tous les temps, de toutes les religions, indiens, chinois, arabes, péruviens. La raison universelle, qui éclaire tous les esprits, enseigne les mêmes vérités immuables à tous ceux qui la consultent avec attention. Il n'est pas question ici de ce que les païens ont fait, mais de ce qu'ils ont cru devoir dire pour parler dignement de la vertu.

C'est cette philosophie fondée sur les principes les plus sublimes, source des sentiments les plus nobles, respectée par tous les grands hommes du paganisme, que M. de Cambrai

[1] PLATON, *Rép.*, l. II.
[2] HIEROCLES, *traduction de M. Dacier*, p. 12.

a développée, épurée, prouvée par la tradition constante, universelle, successive des patriarches, des prophètes et des apôtres, des martyrs, des solitaires et des contemplatifs canonisés, des saints Pères, des docteurs approuvés, et des fondateurs des ordres. C'est, encore une fois, cette pure théologie que l'Église n'a jamais voulu condamner, en interdisant l'usage des expressions fautives et hyperboliques des saints.

Pénétrés de ce qui est dû à la souveraine perfection, ces divins amants semblaient oublier quelquefois leur être et leur bien-être propre. Alors ils ont fait des suppositions impossibles; ils ont eu des idées qui ne sont pas raisonnées; ils ont dit des choses qui paraissent extravagantes à ceux qui ne connaissent point les transports de l'amour. On aurait tort de tourner ces transports en principes, et de justifier leurs expressions insoutenables au pied de la lettre. Mais le pur amour qui causait ces transports est fondé sur les idées les plus sublimes et les plus exactes.

SECONDE PARTIE.

Réponse aux objections.

Tout conspire donc à prouver la doctrine du pur amour. On a tâché cependant de combattre des vérités si simples par mille objections, dont voici les principales :

Le plaisir est le seul ressort du cœur humain. La connaissance du beau n'agit sur nous que par le plaisir qu'il nous cause. Le fond et l'essence de la volonté, en tant que capable d'aimer, est le désir d'être heureux. L'amour du bonheur est invincible; on ne peut aimer Dieu sans l'aimer comme béatifiant. Donc l'amour est toujours intéressé. Examinons en détail ces maximes.

I. Il y a une grande différence entre le *ressort* par lequel Dieu remue la volonté, et la *raison* pour laquelle nous cédons à ce mouvement. L'âme peut être saisie, frappée, remuée par le plaisir; mais cela ne diminue en rien la pureté de son amour, pourvu qu'elle ne se serve de ce sentiment agréable que comme d'un secours et d'un avertissement pour aller à son

vrai objet, pour rendre hommage à sa perfection, et pour se conformer à l'ordre. C'est en ce sens qu'on peut aimer *par* le plaisir, sans aimer *pour* le plaisir; et c'est pour cela qu'il y a deux sortes de plaisirs. L'un est la fin dans laquelle l'âme se repose, l'autre n'est qu'un mobile qui la porte vers l'objet aimé. Le premier est un plaisir que nous rapportons à nous, qui nous occupe de nous, qui fait que nous n'aimons les objets que pour nous seuls. C'est ainsi que les âmes grossières et sans délicatesse aiment tout ce qui flatte leurs passions. Il y a un autre plaisir que nous rapportons à l'objet aimé, et qui fait que nous nous oublions pour nous occuper uniquement de ce que nous aimons. C'est ainsi que les âmes nobles aiment les bonnes qualités de leurs amis. C'est ainsi que les parfaits amants se plaisent à se sacrifier pour ce qu'ils aiment; mais leur amour n'est pas mercenaire, parce qu'ils trouvent un plaisir infini à aimer sans rapport à eux.

II. Je suppose que la connaissance du beau, de l'ordre et du parfait soit toujours accompagnée de plaisir; mais ce plaisir ne doit pas être la raison de notre amour. Aimer l'ordre, c'est acquiescer à tout ce qu'on y voit. Or comme le plaisir qui accompagne la connaissance du vrai n'est pas la raison pourquoi on acquiesce à sa vérité, de même le plaisir qui accompagne la vue de l'ordre n'est pas la raison pourquoi on acquiesce à sa justice. Dans l'un et dans l'autre cas, le pur acte de la volonté est indépendant de la sensation produite en nous, et fondé sur la réalité que nous apercevons hors de nous. Toute perception suppose deux choses, l'*objet* qui agit sur nous, et la *sensation* produite en nous par son action. L'objet est une réalité hors de nous, la sensation est un mode de notre substance.

Ce qu'on appelle *beauté, amabilité, perfection* dans les êtres finis, n'est souvent qu'une sensation en nous, et nullement une réalité en eux. C'est une impression agréable que l'Auteur de la nature produit dans notre âme à leur occasion, et que nous rapportons faussement aux créatures. Ce n'est pas de même en Dieu. Ses perfections sont des réalités qui exis-

tent en lui, et par conséquent on doit les distinguer des modalités qu'elles produisent en nous. Or ce n'est pas aimer les réalités divines que de ne les aimer que pour les sensations qu'elles nous causent. Ce pourquoi j'aime est proprement l'objet de mon amour. Si je n'aime les perfections divines que pour les perceptions agréables qu'elles produisent en moi, ce n'est pas ces réalités que j'aime, mais les modes de ma propre substance. Le plaisir est ma dernière fin, la perfection divine n'est qu'un moyen d'y parvenir. L'amour intéressé et désintéressé est donc fondé sur la distinction essentielle qu'il y a entre les modalités passagères de notre substance finie, et les perfections immuables de l'essence infinie. Aimer les secondes pour les premières, c'est rapporter l'*infiniment grand* à l'*infiniment petit;* le Créateur à ses dons: les vérités éternelles à nos sensations agréables.

Quel que soit donc le ressort par lequel Dieu remue la volonté, quel que soit le plaisir qui accompagne la vue de l'ordre, il est sûr que la *raison,* la *règle,* la *fin* de notre amour ne doivent pas être le plaisir que nous *sentons* en nous, mais la réalité que nous *connaissons* dans l'objet aimé. C'est tout ce qu'il faut pour établir le pur amour. Il me paraît cependant *que le plaisir n'est pas le seul ressort du cœur humain, et que la vue de l'ordre peut agir sur nous par sa propre force.*

III. Le fond et l'essence de la volonté, en tant que capable d'aimer, est son mouvement vers le bien en général. Mais le bien en général renferme deux espèces : *le bien absolu et le bien relatif,* ce qui est bon en soi et ce qui est bon pour nous ; *l'honnête et l'agréable.* L'un se mesure par le degré de réalité que nous voyons dans les objets ; l'autre, par le degré de plaisir que nous sentons en nous. C'est Dieu seul qui nous fait *voir* l'une et qui nous fait *sentir* l'autre, parce que c'est lui seul qui peut agir sur les esprits. Or il peut agir aussi efficacement sur nous comme *source de nos lumières* que comme *cause de nos plaisirs;* et par conséquent la volonté humaine peut avoir non-seulement deux raisons d'aimer,

mais deux ressorts. Nous pouvons consentir à l'action de Dieu qui nous meut, par respect pour ses perfections adorables, ou par goût pour nos sensations agréables. Dieu peut nous remuer par la *connaissance de la vérité,* aussi bien que par le *sentiment du plaisir.* Si cela n'était pas, le souverain Être serait moins puissant comme sagesse éternelle que comme auteur de nos sensations corporelles. Il y a donc une grande différence entre le mouvement vers le bien général, et le désir du bonheur en particulier. L'un n'est qu'une branche de l'autre.

On dira peut-être que *connaître la vérité*, c'est la voir de loin; que *sentir la vérité*, c'est la voir de près; et que ce sentiment n'opère en nous que par le plaisir qu'il nous cause. Il me paraît au contraire que la vérité nous plaît souvent dans la spéculation et dans l'éloignement. Mais elle nous gêne dans la pratique et dans l'approche. Elle contrarie alors nos goûts et nos inclinations les plus favorites. Elle nous montre les sacrifices que nous devons à l'Être infini. Elle nous dévoile tous les plis et les replis de notre amour-propre, l'impureté de ses vertus, et nos usurpations sur les droits de la Divinité. Cette approche de la vérité, loin de nous causer des sensations agréables, pénètre le cœur des plus vives douleurs, et cependant on y demeure fidèle.

Il est vrai que cette conformité à l'ordre plaît aux âmes héroïques : mais le plaisir se prend non-seulement pour une sensation agréable de l'âme, il se prend aussi pour un acte libre de la volonté. C'est ainsi qu'un souverain dit dans ses arrêts : *Tel est notre plaisir,* c'est-à-dire, *telle est notre volonté.* Dans ce sens, tout ce que nous aimons nous plaît, c'est-à-dire que nous le voulons. Le plaisir alors n'est pas le ressort qui remue la volonté, il est le mouvement même de la volonté. Il n'est pas une délectation prévenante qui cause notre amour, il est une complaisance libre qui fait l'essence et l'exercice de notre amour même.

Les âmes ensevelies dans la matière ne comprennent point ce sublime amour de la vertu. Les hommes n'agissent ordi-

nairement que par les ressorts d'un plaisir plus ou moins grossier; mais ce qu'ils font n'est pas ce qu'ils doivent faire. L'impuissance de la nature aveuglée et affaiblie par les passions n'est pas la loi de la nature éclairée et fortifiée par la souveraine raison. Dieu s'accommode d'abord à la faiblesse de notre nature imparfaite et malade; il l'enivre de plaisirs célestes, pour contre-balancer en nous le poids des plaisirs terrestres. Alors nous nous attachons à la vertu pour les douceurs qui l'accompagnent; mais à proportion que l'âme s'épure, son amour devient plus intellectuel. Elle peut toujours résister à l'action divine; mais tandis qu'elle y concourt, la Divinité s'empare de l'homme, l'élève au-dessus de lui-même, et lui fait placer son bonheur dans la volonté souveraine, et nullement dans ses sensations agréables. Voilà le triomphe de la sagesse sur le cœur humain, voilà le martyre de l'amour divin.

Les païens semblent avoir eu quelque idée de cette double espèce de vertu. C'est pour cela qu'Hiéroclès dit qu'il faut devenir d'abord HOMME[1] *par les vertus morales et civiles, et ensuite* DIEU *par les vertus divines et surhumaines.* Tout son livre est plein de cette maxime.

IV. L'amour du bonheur est invincible, mais il y a un bonheur qui consiste dans nos sensations agréables, et un autre qui consiste dans la conformité à l'ordre. Les impies sacrifient chaque jour le second au premier; les saints peuvent sacrifier le premier au second. C'est ce que la plupart des esprits célestes font et feront pendant toute une éternité. Ils n'ont pas tous le même degré de connaissances, de plaisirs, de transports : cependant ils sont tous heureux, parce qu'ils ne mesurent point leur bonheur par leurs propres sensations, mais par leur conformité à la volonté divine. C'est ainsi que toutes les intelligences seraient obligées d'aimer Dieu, supposé que dans l'éternité il leur donnât un degré de perfection et de béatitude fort inférieur à celui de la vision immédiate de son essence. C'est par ces principes sans doute que M. le cardinal de Noailles et M. de Meaux arrêtèrent comme un

[1] HIEROCLES, *Comment. sur les vers dorés de Pythagore*, p. 6, 7.

dogme de foi, dans les Articles d'Issy : qu'*on peut inspirer aux âmes peinées et vraiment humbles un consentement à la volonté de Dieu, quand même, par une supposition très-fausse, au lieu des biens éternels promis aux justes, il les tiendrait dans les tourments éternels, sans néanmoins les priver de sa grâce et de son amour*. Il n'y a que deux prélats aussi opposés que l'étaient ceux-ci aux illusions du quiétisme, qui auraient osé parler ce langage; et l'on n'a pas besoin de pousser le sacrifice si loin, pour établir la doctrine du pur amour.

De plus, l'amour du bonheur est invincible, en ce sens que, nous aimant toujours pour Dieu ou pour nous, nous désirons toujours le bonheur par un motif plus ou moins noble. Il y a un désir déréglé du bonheur qui consiste à vouloir ce qui nous plaît, ce qui nous flatte, ce qui nous réjouit, sans rapport à l'ordre. Ce désir, loin d'être invincible, doit être à jamais eteint en nous. Mais il y a un désir réglé du bonheur qui consiste à nous vouloir du bien, en tant que nous sommes des images de la Divinité. Ce désir du bonheur n'est jamais séparé du pur amour, car on ne peut aimer parfaitement sans aimer tout ce qui appartient et tout ce qui ressemble au bien-aimé.

Enfin notre vrai bonheur consiste à connaître et à aimer l'infinie perfection. Plus on la connaît, plus on l'aime; plus on aime, plus on voudrait aimer. Car la nature du vrai amour renferme nécessairement un désir d'aimer toujours, et par conséquent le pur amour augmente la chaste espérance. Il ne la détruit point, il ne fait qu'en perfectionner les motifs. Alors on aspire à la vision béatifique, non-seulement par une volonté générale, comme on veut tout ce que Dieu veut que nous voulions, même les choses les plus indifférentes, mais encore par une volonté spéciale, comme un état qui nous unit à la souveraine pureté, qui consomme notre amour, et qui le rend immuable. Désire-t-on moins le bonheur, parce qu'on le désire par un motif digne de Dieu? Anéantit-on l'espérance, parce qu'on enseigne qu'elle doit être animée, réglée, ennoblie par l'amour?

V. On doit aimer Dieu comme béatifiant, mais on doit l'aimer encore plus comme souverainement parfait. Aimer Dieu comme béatifiant, c'est l'aimer pour les biens qu'il nous procure; c'est l'aimer pour la participation finie de ses dons; c'est l'aimer pour ce qu'il fait en nous, qui est toujours un *infiniment petit*, en comparaison de ce qu'il est en lui-même. Aimer Dieu pour lui-même, c'est l'aimer pour la totalité immense; c'est l'aimer à cause des réalités infinies qu'il y a en lui, quoiqu'on ne puisse jamais les voir dans toute leur étendue; c'est l'aimer pour ce que nous en connaissons, et non pour ce que nous en sentons; c'est aimer sans mesure l'Être sans bornes. C'est cet amour seul qui dilate, qui élève, qui donne une espèce d'immensité à l'âme.

Au reste, on ne peut aimer Dieu comme infiniment parfait sans l'aimer comme béatifiant, parce que sa bonté communicative est une perfection divine, comme ses autres attributs. Aimer Dieu béatifiant de cette façon ne diminue point la pureté de l'amour. Mais ne l'aimer que par cette seule raison qu'il peut nous béatifier, c'est séparer l'espérance d'avec la charité, c'est diviser ce que Dieu a uni; c'est confondre les motifs spécifiques des vertus théologales.

Las et fatigués de ces recherches métaphysiques, revenons au simple, qui fait toujours le vrai sublime. Nous devons mettre tout notre plaisir et tout notre bonheur en Dieu; mais nous ne devons pas l'aimer pour le seul plaisir, ni pour le bonheur seul. Nous devons l'aimer pour ses *bienfaits*, mais nous devons l'aimer infiniment plus pour ses *perfections*, parce que Dieu surpasse infiniment tous ses dons.

Ce ne sont pas là des précisions subtiles de l'esprit, mais les délicatesses d'un cœur capable d'aimer. Le cœur humain est un excellent philosophe, quand il s'abandonne aux penchants de la pure et simple nature rétablie par la grâce, sans avoir appris les vaines distinctions de l'école. Il sait séparer par sentiment les intérêts de l'*aimé* d'avec ceux de l'*amant*. Mais il faut aimer pour savoir comme on aime; il faut avoir

éprouvé la puissance de l'amour divin, pour savoir jusques où il peut élever le cœur humain.

Voilà les leçons que j'ai apprises de M. de Cambrai. S'il y a quelque chose de bon dans ce Discours, je le tiens de lui. Je n'ai fait que raconter ce qu'il m'a dit souvent. Cette analyse de ses principes manquait à son histoire.

LETTRES

SUR DIVERS SUJETS

DE MÉTAPHYSIQUE ET DE RELIGION.

LETTRE PREMIÈRE.

SUR L'EXISTENCE DE DIEU ET SUR LA RELIGION.

Votre lettre, monsieur, demanderait, pour y répondre, un ouvrage fait de la meilleure main. Je vais, en vous obéissant, mettre ici quelques réflexions, auxquelles un esprit comme le vôtre suppléera sans peine ce qui pourra leur manquer.

RÉFLEXIONS

D'un homme qui examine en lui-même ce qu'il doit croire sur la religion.

Je suis en ce monde sans savoir ni d'où je viens, ni comment je me trouve ici, ni où est-ce que je vais. Certains hommes me parlent de plusieurs choses, et me les proposent comme indubitables; mais je suis résolu d'en douter, et même de les rejeter, à moins que je ne voie qu'elles méritent ma croyance. Le véritable usage de la raison qui est en moi est de ne rien croire sans savoir pourquoi je le crois, et sans être déterminé à m'y rendre sur un signe certain de vérité. D'autres hommes voudraient que je commençasse par le mépris de toutes ces choses qu'on appelle mystères de religion; mais

je n'ai garde de les rejeter sans les avoir auparavant bien examinés. Il y a autant de légèreté et de faiblesse d'esprit à être incrédule et opiniâtre, qu'à être crédule et superstitieux. Je cherche le milieu. Je sens que ma raison est bien faible, et ma volonté bien exposée aux piéges de l'orgueil et des passions, pour pouvoir trouver ce milieu précis, et pour y demeurer toujours ferme quand je l'aurai trouvé. Mais enfin je ne saurais, par mes seules forces naturelles, me faire moi-même ni plus pénétrant, ni plus patient dans mes recherches, ni plus exact dans mes raisonnements, ni plus égal dans mes bonnes dispositions, ni plus précautionné contre l'orgueil, ni plus incorruptible en faveur de la vérité, que je le suis. Je n'ai que moi-même pour cet examen, et c'est de moi-même que je me défie sincèrement, sur une infinité d'expériences malheureuses que j'ai de la précipitation de mes jugements et de la corruption de mon cœur. Que me reste-t-il à faire dans cette impuissance?

Oh! s'il est vrai qu'il y ait au-dessus de l'homme quelque être plus puissant et meilleur que lui, duquel il dépende, je conjure cet être, par sa bonté, d'employer sa puissance à me secourir. Il voit mon désir sincère, ma défiance de moi-même, mon recours à lui. O être infiniment parfait! s'il est vrai que vous soyez, et que vous entendiez les désirs de mon cœur, montrez-vous à moi, levez le voile qui couvre votre face, préservez-moi du danger de vous ignorer, d'errer loin de vous, et de m'égarer dans mes vaines pensées, en vous cherchant! O vérité, ô sagesse, ô bonté suprême! s'il est vrai que vous soyez tout ce que l'on dit, et que vous m'ayez fait pour vous, ne souffrez pas que je sois à moi, et que vous ne possédiez pas votre ouvrage; ouvrez-moi les yeux, montrez-vous à votre créature!

CHAPITRE PREMIER.

De ma pensée.

Ce que j'appelle *moi* est quelque chose qui pense, qui connaît, et qui ignore; qui croit, qui est certain, et qui dit,

Je vois avec certitude; qui doute, qui se trompe, qui aperçoit son erreur, et qui dit, Je me suis trompé. Ce *moi* est quelque chose qui veut, et qui ne veut pas; qui aime le bien, et qui hait le mal; qui a du plaisir et de la douleur; qui espère, qui craint; qui se réjouit de ce qu'il a, qui désire ce qu'il n'a pas. Ce *moi* est souvent irrésolu, et peu d'accord avec lui-même : il change, il se repent; puis il se repent de s'être repenti. Ce *moi* se connaît et se gouverne soi-même : il a une espèce d'empire sur soi; car je ne puis douter que je ne délibère pour choisir entre vouloir et ne vouloir pas, comme ayant actuellement dans ma main le choix entre ces deux partis. Quand je veux, c'est qu'il me plaît de former une telle volonté; et je choisis de vouloir, étant maître de ne vouloir pas. Ce *moi* est donc ce qu'on appelle libre, c'est-à-dire maître de son propre vouloir.

II. Ce *moi* a-t-il toujours été? Où étais-je, qu'étais-je il y a cent ans? Peut-être étais-je alors un corps, ou, pour mieux dire, beaucoup de petits corps épars çà et là sous diverses formes, que le mouvement a rassemblés, pour en composer cette portion de matière sur laquelle j'ai un pouvoir singulier, qui me domine réciproquement, et que j'appelle mon corps. Mais enfin ce corps n'était, il y a cent ans, ni rassemblé ni façonné comme il l'est aujourd'hui avec des organes si merveilleux : alors il ne pensait point; le *moi* pensant n'était pas alors. Comment a-t-il commencé à penser? comment a-t-il pu devenir, de non-pensant qu'il était, jusqu'à un certain jour et jusqu'à un certain moment, ce *moi* qui a commencé tout à coup à penser, à juger, à vouloir? S'est-il fait lui-même? s'est-il donné la pensée qu'il n'avait pas? et n'aurait-il pas fallu l'avoir pour se la donner, ou la prendre dans le néant? Le néant de pensée peut-il se donner le degré d'être qui lui manque? Par où est-ce donc que m'est venue cette pensée, cette volonté, cette liberté que je n'avais point? et où est-ce que j'en trouverai la source?

III. Faut-il croire que le même corps peut tantôt connaître, juger, vouloir, être libre, et tantôt n'avoir ni connaissance,

ni jugement, ni volonté, ni liberté? Examinons cette question. Je suppose qu'on réduise un corps en poudre très-subtile; cette poudre aura beau être subtilisée à l'infini, je ne puis concevoir que les petits corps soient plus propres à penser que les grands. Donnez-moi des corpuscules carrés ou ronds, il me paraît que les ronds et les carrés sont également incapables de se connaître et de vouloir. Les globules n'ont pas plus de raison que les triangles; les atomes crochus n'ont pas plus d'esprit et d'intelligence que les atomes sans crochet. Cent mille atomes ne sont pas plus pensants, quand ils sont liés ensemble, que chacun d'eux quand il est seul et séparé des autres. Les corps liquides n'ont pas plus de pensée dans leur fluidité, que les corps solides dans leur consistance. La plus rapide flamme n'a pas plus d'intelligence et de volonté qu'une pierre. Le mouvement le plus impétueux ne donne point l'intelligence à une masse, non plus que le repos. Prenez un morceau de matière, réduisez-la à la poudre la plus subtile, faites-la bouillir, faites-la évaporer en corpuscules volatiles, ou bien donnez-lui toutes les fermentations qu'il vous plaira d'imaginer, faites-en le tourbillon le plus rapide, ou bien faites-la mouvoir en tel autre sens que vous choisirez, vous ne concevrez jamais que cette masse ainsi façonnée, subtilisée, et agitée avec rapidité, se connaisse, et parvienne à dire en elle-même : Je crois, je doute, je veux, je ne veux pas. Oseriez-vous dire qu'il y a un degré de fermentation et un moment précis où cette masse n'a ni connaissance ni volonté; mais qu'il faut encore un dernier degré de fermentation, et qu'au moment immédiatement suivant cette masse commencera tout à coup à juger, à vouloir, à dire en elle-même : Je crois et je veux? D'où vient que les enfants qui sont instruits par la seule nature, et en qui la raison n'est encore altérée par aucun préjugé, se mettent à rire quand on leur dit qu'une montre, dont ils entendent le mouvement, a de l'esprit? C'est que la raison ne permet pas de croire que la seule matière, quelque figure et quelque mouvement que vous lui donniez, puisse jamais penser, juger, vouloir. D'où

vient que tant de gens se révoltent quand on leur dit que les bêtes ne sont que de pures machines ? C'est que ces hommes ne sauraient concevoir qu'une pure machine soit capable des connaissances qu'ils supposent dans les bêtes. Tant il est vrai que la raison répugne à croire que la matière, si subtilisée, si façonnée, si agitée qu'on veuille se l'imaginer, puisse penser.

IV. Mais supposons tout ce qu'on voudra; poussons la fiction jusqu'à l'impossible; supposons que le même corps qui était non pensant dans une première minute devient tout à coup pensant, jugeant, voulant, et disant *Je veux*, dans la seconde; notre difficulté n'en est pas moins grande. Si la pensée n'est qu'un degré d'être que les corps puissent acquérir et perdre, il faut au moins avouer que c'est le plus haut degré d'être que les corps puissent acquérir, et que cette perfection est fort supérieure à celle d'être étendu et figuré. Connaître soi et les autres êtres, juger, vouloir, être libre, c'est-à-dire avoir l'empire sur son propre vouloir, c'est sans doute un degré d'être qui vaut incomparablement mieux que d'être une masse qui ne connaît ni soi ni autrui, qui ne peut ni juger, ni vouloir, ni choisir.

Je reviens donc à demander qui est-ce qui a donné tout à coup à une masse de matière, dans une certaine minute, ce sublime degré d'être qu'elle n'avait pas dans la minute immédiatement précédente. Cette masse n'a pu se donner ce degré si supérieur qui lui manquait, et dont elle avait pour ainsi dire le néant en elle : elle n'a pas pu le recevoir des autres corps; car les autres corps, non plus que celui-ci, ne sauraient donner ce qu'ils n'ont pas. Toute la nature corporelle ensemble, si on la suppose purement corporelle et non pensante, ne peut donner ni à soi-même en général, ni à aucune de ses parties, ce degré d'être supérieur qu'on nomme la pensée, et qui n'est point attaché à l'essence des corps. Bien plus, nul être borné déjà pensant ne peut donner la pensée à aucun autre être distingué de soi. Les corps peuvent être les uns aux autres une occasion de mouvement, selon des règles établies

par une puissance supérieure aux uns et aux autres; mais aucun être borné et imparfait ne peut donner à un autre être le degré d'être ou de perfection qu'il n'a pas.

La privation d'un degré d'être est le néant de ce degré-là. Pour donner ce degré d'être à celui qui ne l'a point, il faut, pour ainsi dire, travailler sur le néant même, et faire une espèce de création réelle en lui, pour ajouter à l'être inférieur qui existait déjà un nouveau degré d'être qui l'élève au-dessus de lui. Comme c'est créer tout l'être que de faire exister ce qui n'avait aucune existence, c'est le créer en partie, que de faire exister dans un individu un degré d'être qui n'y existait nullement. Or il est manifeste que les êtres pensants que nous connaissons sont trop faibles et trop imparfaits pour pouvoir créer en autrui un degré d'être ou de perfection très-haute qui n'y existait nullement. L'action de créer est d'une puissance et d'une perfection infinie. Il y a une distance infinie depuis le néant d'une chose jusqu'à son existence : il faut donc une puissance infinie pour faire passer cette chose du néant à l'être. D'ailleurs il faut avoir jusqu'au suprême degré une perfection pour pouvoir en être la source à l'égard d'autrui, et pour la communiquer à ce qui est le pur néant de cette chose. Pour avoir en soi cette fécondité, et pour faire au dehors cette communication de l'être, il faut en avoir la plénitude en soi et par soi, dans son propre fond. Or, posséder l'être par soi, c'est la suprême perfection. Je rentre donc aussitôt en moi-même ; et je reconnais que les êtres pensants, qui sont semblables à moi, sont absolument incapables de cette fécondité et de cette création de la pensée au dehors d'eux-mêmes, dans un sujet qui n'en a aucun commencement. Des êtres pensants qui se trompent, qui ignorent, qui aiment le mal, qui haïssent le bien, qui se contredisent souvent les uns les autres, et qui sont quelquefois contraires à eux-mêmes, ne peuvent point avoir la suprême perfection de l'être par soi et en plénitude ; ils ne peuvent point être pensants jusqu'à être créateurs de la pensée en autrui.

V. Il faut donc que le *moi*, qui n'était point pensant il y

a cent ans, soit devenu pensant par le bienfait d'un être supérieur, qui, ayant la pensée par soi en plénitude, a pu la faire passer en moi, qui en étais le néant. Il faut qu'il ait la pensée en lui jusqu'au point de la pouvoir donner à qui ne l'a pas; il faut qu'il ait pu me faire passer du néant de la pensée à une pensée existante ; il faut qu'il soit créateur en moi, au moins de ce degré d'être dont j'étais le pur néant quand je n'étais qu'un peu de matière. Ainsi ma conclusion est absolument indépendante de la question qu'on agite pour savoir si mon âme est distinguée de mon corps. Sans entrer dans cette question, je trouve tout ce qu'il me faut pour parvenir à mon unique but. Si les âmes sont distinguées des corps, je demande qui est-ce qui a uni mon corps et mon âme, qui est-ce qui a joint deux natures si dissemblables. Elles ne se sont point associées par un pacte qui ait été fait librement entre elles. Le corps n'en est pas capable : l'âme ne se souvient pas de l'avoir fait, et elle s'en souviendrait si elle l'avait fait par choix : de plus, si elle l'avait fait librement, elle finirait ce pacte quand il lui plairait; au lieu qu'elle ne saurait le finir sans détruire les organes du corps. D'ailleurs les autres êtres semblables à moi, loin d'avoir fait en moi cette union ou société mutuelle, sont dans le même cas, et en cherchent comme moi une cause supérieure. Enfin d'où vient une différence que j'éprouve entre la portion de matière que j'appelle *mon corps*, et tous les autres corps voisins ? J'ai beau vouloir que les autres corps se remuent, il ne s'en meut aucun; ma volonté n'a pas même, quand elle est seule, le pouvoir de remuer le moindre atome : mais, pour la masse de mon corps, ma volonté n'a qu'à vouloir, cette masse obéit à l'instant. Je veux, et tous mes membres se tournent comme il me plaît. Qui est-ce qui m'a donné cette puissance absolue sur eux, pendant que je suis si impuissant sur tous les autres corps voisins? Si au contraire mon âme n'est que mon corps devenu pensant, je demande qui est-ce qui a créé dans mon corps ce degré d'être, savoir, la pensée qui n'y existait pas.

CHAPITRE II.

De mon corps, et de tous les autres corps de l'univers.

I. Il y a une portion de matière que je nomme *mon corps*, parce que ses mouvements dépendent de mon seul vouloir, au lieu que nul autre corps ne dépend de ma volonté. Cette portion de matière me paraît façonnée exprès pour toutes les fonctions auxquelles elle sert. Je vois un corps fait avec symétrie : il est posé sur deux cuisses et sur deux jambes égales et bien proportionnées. Veux-je demeurer debout et immobile, mes cuisses et mes jambes sont droites et fermes comme des colonnes qui portent tout cet édifice. Au contraire, veux-je marcher? ces deux grandes colonnes se trouvent brisées par des jointures : pendant que l'une demeure appuyée pour me soutenir, l'autre s'avance pour me porter vers les objets dont je veux m'approcher. Mais ce corps, en se penchant, sait se planter en sorte qu'il garde un parfait équilibre pour ne tomber pas. Le corps proportionné à ces deux soutiens est fortifié par des côtes bien rangées en demi-cercle, qui viennent se joindre par-devant. Elles sortent toutes de l'épine du dos, qui est formée de vertèbres, c'est-à-dire de petits ossements très-durs emboîtés les uns dans les autres, en sorte que le dos est tout ensemble très-droit et très-ferme quand il me plaît, et très-flexible pour se courber et pour se pencher dès que j'en ai besoin. Les côtes servent à renfermer et à tenir en sûreté les principaux organes, qui sont comme le centre de la vie, et dont la délicatesse est extrême : elles laissent néanmoins entre elles un intervalle à l'endroit précis où j'en ai besoin, pour faciliter l'élargissement ou le resserrement de toutes ces parties internes par rapport à la respiration et aux autres opérations vitales. Mon cœur est comme la source d'où part avec impétuosité le sang, qui va par des rameaux innombrables arroser et nourrir les chairs de tous les membres, de même que les rivières vont arroser et fertiliser toutes les campagnes. Ce sang, qui se ralentit dans sa course, revient des extrémités du corps au centre, pour s'y rallumer, et pour y reprendre de

nouveaux esprits. Les poumons sont des soufflets qui font la respiration. L'estomac est un réservoir qui reçoit tous les aliments : il a des sucs tout propres pour les dissoudre, et pour les convertir en une espèce de lait qui devient ensuite du sang. Le gosier, quand il est bien formé, est le plus parfait de tous les instruments de musique. Tout est merveilleux dans le corps humain, jusqu'aux organes mêmes des fonctions les plus viles et les plus abjectes, qu'on ne nomme pas. Il n'y a dans tout ce corps aucun ressort interne qui ne surpasse toute l'industrie des mécaniques. Vers le haut de ce corps pendent deux bras qui sont brisés par des jointures, en sorte qu'ils se meuvent presque en tout sens. Ils sont terminés par deux mains qui s'allongent et qui se replient par les articles des doigts, armés d'ongles. Que pourrait-on jamais inventer de plus propre à saisir, à repousser, à porter, à traîner, à séparer les corps voisins, à démêler les choses entrelacées, à faire les ouvrages les plus rudes ou les plus délicats?

Au-dessus de ce corps s'élève le cou, qui se dresse ou qui se penche, qui se tourne à droite ou à gauche, selon les besoins, et qui porte la tête, siége des principales sensations. Le derrière de la tête est couvert de cheveux qui l'ornent et le fortifient. Le devant est le visage, où les deux yeux, égaux et placés avec symétrie, semblent allumés d'une flamme céleste. Le nez sert à relever le visage, et il est en même temps l'organe de l'odorat. Les oreilles sont aux deux côtés, pour entendre à droite et à gauche. Ces sensations principales sont doubles, non-seulement pour les rendre plus promptes et plus faciles des deux côtés, mais encore pour préparer une ressource dans les accidents où l'un des deux organes serait blessé. La bouche est par les lèvres un grand ornement du visage. Quand elle s'ouvre, elle montre un double rang de dents, destinées à briser les aliments, et à en préparer la digestion. La langue,souple et humide va toucher le palais et les dents en tant de manières, qu'elle articule assez de sons pour en composer tout le langage du genre humain; mais je n'ai garde de vouloir remarquer tout l'artifice de mon corps,

je ne fais que l'effleurer. Il est infini : plus on l'approfondit, plus on y trouve un art qui surpasse infiniment l'art de tous les hommes. Le corps humain est la plus composée et la plus industrieuse de toutes les machines.

II. Si je passe de mon corps aux autres corps qui m'environnent, non-seulement j'aperçois un grand nombre d'autres corps semblables au mien, mais encore je vois de tous côtés des animaux faits, pour ainsi dire, sur divers patrons. Les uns marchent à quatre pieds, les autres ont des ailes pour voler dans l'air, les autres des nageoires pour nager dans l'eau. Les navires, que les hommes construisent avec tant d'art suivant des règles si savantes, ne sont que des copies faites d'après ces oiseaux et ces poissons qui voguent dans deux éléments liquides, dont l'un est un peu plus épais que l'autre. De ces animaux, les uns nous servent à porter des fardeaux, comme le cheval et le chameau : d'autres servent par leur force, comme les bœufs, à suppléer ce qui manque à notre force bornée; puis ce même animal devient notre aliment : d'autres, comme les brebis, nous nourrissent de leur lait, et nous vêtent de leur laine. L'homme sait dominer par force ou par industrie sur tous les animaux, et les plier à son usage. Un vermisseau, une fourmi, un moucheron, montrent cent fois plus d'art et d'industrie que l'horloge la plus parfaite.

La terre qui nous porte tire de son sein fécond tout ce qu'il faut pour notre nourriture; tout en sort, tout y entre, tout y renaît chaque année; elle ne s'use jamais. Plus vous déchirez ses entrailles, plus elle vous comble de ses largesses pour vous récompenser de votre travail. Elle se couvre de moissons, elle se pare de verdure; elle nourrit avec l'homme les animaux qui le servent et qui le nourrissent.

Les arbres qu'elle forme sont de grands bouquets plantés dans son sein, qui l'ornent comme les cheveux ornent la tête de l'homme. Ces arbres nous donnent leur ombre pour nous rafraîchir en été, et leur bois pour nous réchauffer en hiver. Leurs fruits pendants à leurs rameaux tombent dans nos mains dès qu'ils sont assez mûrs. Les plantes ont une variété infinie ;

elles ont toutes un ordre qui les rend uniformes jusqu'à un certain point; mais, au delà de ce point, tout est varié, et il n'y a pas deux feuilles sur un arbre entièrement semblables. Les fleurs, qui embellissent toute la nature, promettent les fruits, et les fruits, qui couronnent l'année, répandent l'abondance immédiatement avant la saison dont la rigueur suspend le travail. Les ruisseaux tombent des montagnes. Les rivières, après avoir arrosé les divers pays et facilité le commerce, vont se précipiter dans la mer, qui, loin de priver les hommes de toute société, est au contraire le centre du commerce entre les nations les plus éloignées. Les vents, qui purifient l'air et qui tempèrent les saisons, sont l'âme de la navigation et du commerce des nations entre elles. Si l'air était un peu plus épais, nous ne pourrions le respirer, et nous nous y noierions comme dans la mer. Qui est-ce qui a su lui donner ce degré si juste de subtilité?

Le soleil se lève et se couche pour nous faire le jour et la nuit. Pendant qu'il nous laisse dans le repos des ténèbres, il va éclairer un autre monde qui est sous nos pieds. La terre est un globe suspendu en l'air, et cet astre tourne autour d'elle, parce qu'il lui doit ses rayons. Non-seulement il en fait un tour régulier qui forme les jours et les nuits, mais encore il s'approche et s'éloigne tour à tour de chaque pôle, et c'est ce qui fait tour à tour pour chaque moitié du monde l'hiver et l'été. Si le soleil s'approchait un peu plus de nous, il nous embraserait; s'il s'en éloignait un peu plus, il nous laisserait glacer, et notre vie serait éteinte. Qui est-ce qui conduit avec tant de justesse ce flambeau de l'univers, cette flamme subtile et rapide?

La lune, plus voisine de nous, emprunte du soleil une lumière douce, qui tempère les ombres de la nuit, et qui nous éclaire quand nous ne sommes pas libres d'attendre le jour. Que de commodités préparées à l'homme!

Mais que vois-je? un nombre prodigieux d'astres brillants qui sont dans le firmament comme des soleils! A quelle distance sont-ils de nous? Quelle grandeur immense, qui confond

l'imagination, et qui étonne l'esprit même! Que devenons-nous à nos propres yeux, vils atomes posés dans je ne sais quel petit coin de l'univers, quand nous considérons ces soleils innombrables? Une main toute-puissante les a semés avec profusion, pour nous étonner par une magnificence qui ne lui coûte rien.

III. Si j'entre dans une maison, j'y vois des fondements posés de pierre solide, pour rendre l'édifice durable; j'y vois des murs élevés, avec un toit qui empêche la pluie de pénétrer au dedans : je remarque au milieu une place vide qu'on nomme une cour, et qui est le centre de toutes les parties de ce tout : je rencontre un escalier dont les marches sont visiblement faites pour monter; des appartements dégagés les uns des autres, pour la liberté des hommes qui logent dans cette maison; des chambres avec des portes pour y entrer, des serrures et des clefs pour fermer et pour ouvrir; des fenêtres par où la lumière entre, sans que le vent puisse entrer avec elle; une cheminée pour faire du feu sans être incommodé de la fumée; un lit pour se coucher; des chaises pour s'asseoir; une table pour manger; une écritoire pour écrire.

A la vue de toutes ces commodités, pratiquées avec tant d'art, je ne puis douter que la main des hommes n'ait fait tout cet arrangement. Je n'ai garde de dire que ce sont des atomes que le hasard a assemblés. Il ne m'est pas possible de croire sérieusement que les pierres de cet édifice se sont élevées d'elles-mêmes avec tant d'ordre les unes sur les autres, comme la fable nous dépeint celles que la lyre d'Amphion remuait à son gré pour en former les murs de Thèbes.

Jamais aucun homme sensé ne s'avisera de dire que cette maison, avec tous ses meubles, s'est faite et arrangée d'elle-même. L'ordre, la proportion, la symétrie, le dessein manifeste de tout l'ouvrage, ne permet point de l'attribuer à une cause aveugle, telle que le hasard.

En vain quelqu'un me viendra dire que cette maison s'est faite d'elle-même par pur hasard, et que les hommes qui y trouvent cet ordre purement fortuit s'en servent, et s'imagi-

nent qu'il a été fait tout exprès pour leur usage. De telles pensées ne peuvent entrer dans les esprits des hommes raisonnables. Il en est de même d'un livre tel que l'*Iliade* d'Homère, ou d'une horloge qu'on trouverait dans une île déserte; personne ne pourrait jamais croire que ce poëme admirable, ou que cette horloge excellente, fût un caprice du hasard : on conclurait d'abord qu'un poëte sublime aurait composé ces beaux vers, et qu'un habile ouvrier aurait fait cette horloge.

En voilà assez pour notre conclusion. L'ouvrage du monde entier a cent fois plus d'art, d'ordre, de sagesse, de proportion et de symétrie, que tous les ouvrages les plus industrieux des hommes. C'est donc s'aveugler par obstination, que de refuser de reconnaître la main toute-puissante qui a formé l'univers.

CHAPITRE III.

De la puissance qui a formé mon corps, et qui m'a donné la pensée.

Je reconnais donc qu'il faut qu'une puissance infiniment sage et toute-puissante ait arrangé l'univers, et façonné ce corps particulier que je nomme le mien. Je reconnais qu'il faut que cette puissance supérieure ait ajouté en moi à ce corps un être pensant distingué du corps même, ou bien qu'elle ait donné à ce corps la pensée qu'il n'avait point, et que, de non-pensant qu'il était naturellement en lui-même, elle l'ait fait pensant tel que je le suis aujourd'hui. Si cette puissance a uni ensemble les deux natures qu'on nomme un *esprit* et un *corps*, qui sont si dissemblables, il faut que cette puissance soit supérieure à ces deux natures; il faut qu'elle ait un empire absolu et égal sur toutes les deux; il faut qu'elle contienne en soi toute la perfection de chacune d'elles; il faut qu'elle puisse les assujettir par sa seule volonté à cette correspondance mutuelle des mouvements du corps avec les pensées de l'âme, et des pensées de l'âme avec les mouvements du corps; il faut que cet être supérieur soit tellement maître des corps, qu'il ait pu donner à un esprit une puissance sur un corps, telle que celle qu'on attribue vulgairement à la Divinité. Ma vo-

lonté, qui ne peut rien d'elle-même sur aucun autre corps pour le remuer, n'a qu'à vouloir, et le corps que j'appelle le mien se remue aussitôt. Vous diriez qu'il entend l'ordre de ma volonté; il lui obéit, comme on dit d'ordinaire que tous les êtres obéissent à la voix de Dieu. Quelle suprême puissance qui est donnée à mon esprit sur mon corps! Combien faut-il que celui qui donne tant de puissance à un être si borné et si impuissant, sur un être si différent de lui, soit lui-même puissant et parfait! Il faut qu'il porte au dedans de lui l'universalité de l'être, c'est-à-dire la perfection universelle en tout genre; il faut qu'il réunisse en soi éminemment toute la perfection réelle des esprits et des corps, et qu'il ait l'empire suprême sur ces différentes natures, jusqu'à pouvoir communiquer cet empire à une de ces natures sur l'autre, pour former cette union qui compose l'homme.

Si au contraire cette puissance n'a point mis en moi une double nature, et si elle a seulement fait en sorte que mon corps, qui ne pensait pas, ait commencé à un certain moment à penser, il faut que cette puissance ait créé en moi ce nouveau degré d'être; il faut que cette puissance, par sa fécondité infinie, ait fait passer l'être que je nomme *moi*, du néant de pensée à l'existence de la pensée qui est maintenant la mienne. Quelle est donc cette voix qui appelle du néant un degré d'être très-haut, qui n'existait point en moi, et qui l'y fait exister? Cette création de la pensée dans une masse inanimée, aveugle et insensible, est sans doute une action toute-puissante. Voilà un créateur : s'il ne l'est pas en moi du premier degré d'être, qui est d'être une masse de matière, au moins il est créateur en moi du second degré d'être, qui est très-supérieur, savoir, celui d'être pensant. Mais comment pourrait-il être le créateur du degré supérieur d'être, s'il ne l'était pas de l'inférieur? Comment une masse vile et inanimée pourrait-elle recevoir de lui une si haute perfection, si elle ne dépendait pas de lui? De plus, quelle apparence que le degré d'être le plus parfait, savoir, de penser, de juger et de vouloir librement, soit dépendant de lui, en sorte qu'il puisse le créer,

et le donner quand il lui plaît aux plus vils êtres qui en sont privés; et que le plus bas degré d'être, savoir, de n'être qu'une masse vile et inanimée, existe par soi-même, et soit indépendant de cette puissance? Si la chose était ainsi, il faudrait dire que le plus bas degré d'être aurait la plus haute perfection, savoir, d'exister par soi, d'être indépendant, en un mot, d'être incréé; et que le degré supérieur d'être aurait la plus grande imperfection, savoir, celle d'être dépendant, de n'exister point par soi, de n'avoir qu'une existence empruntée, en un mot, de n'être que créé.

Il est donc visible que cette puissance qui réunit en soi tous ces degrés d'être, et qui les crée en moi par son seul bon plaisir, ne peut être qu'infiniment parfaite. Il faut qu'elle existe par soi, puisque c'est elle qui fait exister ce qui est distingué d'elle : il faut avouer qu'elle porte en soi la plénitude de l'être, puisqu'elle le possède jusqu'au point de le communiquer au néant; il faut qu'elle en ait l'universalité, puisqu'elle a un égal empire sur toutes les natures et sur tous les divers degrés de perfection; enfin il faut qu'elle soit également sage et puissante, puisqu'elle façonne, arrange et conduit l'univers avec un art et un ordre qui éclate depuis le dernier insecte jusqu'aux astres, et jusqu'à l'homme, qui, ayant la pensée, est plus parfait que tous les autres ensemble.

CHAPITRE IV.

Du culte qui est dû à cette puissance.

I. Ce premier être, que je reconnais pour la source féconde de tous les autres, m'a donc tiré du néant : je n'étais rien, et c'est par lui seul que j'ai commencé à être tout ce que je suis; c'est en lui que j'ai l'être, le mouvement et la vie. Il m'a tiré du néant, pour me faire tout ce que je suis; il me soutient encore à chaque moment comme suspendu par sa main en l'air au-dessus de l'abîme du néant, où je retomberais d'abord par mon propre poids, s'il me laissait à moi-même; et il me continue l'être qui ne m'est point naturel, et auquel il m'élève sans cesse, malgré ma fragilité, par un bienfait qui

a besoin d'être renouvelé en chaque instant de ma durée. Je ne suis donc qu'un être d'emprunt, qu'un demi-être, qu'un être qui est sans cesse entre l'être et le néant, qu'une ombre de l'être immuable. Cet être est tout, et je ne suis rien; du moins je ne suis qu'un faible écoulement de sa plénitude sans bornes. Je n'ai pas seulement reçu de sa main certains dons : ce qui a reçu le premier de ces dons est le néant; car il n'y avait rien en moi qui précédât tous ses dons, et qui fût à portée de les recevoir. Le premier de ses dons, qui a fondé tous les autres, est ce que j'appelle *moi-même;* il m'a donné ce moi; je lui dois non-seulement tout ce que j'ai, mais encore tout ce que je suis. O incompréhensible don, qui est bientôt exprimé selon notre faible langage, mais que l'esprit de l'homme ne comprendra jamais dans toute sa profondeur! Ce Dieu, qui m'a fait, m'a donné moi-même à moi-même; le moi que j'aime tant n'est qu'un présent de sa bonté : ce Dieu doit donc être en moi, et moi en lui, s'il m'est permis de parler ainsi, puisque c'est de lui que je tiens ce moi. Sans lui je ne serais pas moi-même; sans lui je n'aurais ni le moi que je puisse aimer, ni l'amour dont j'aime ce moi, ni la volonté qui l'aime, ni la pensée par laquelle je me connais. Tout est don : celui qui reçoit les dons est lui-même le premier don reçu.

O Dieu! vous êtes mon vrai père : c'est vous qui m'avez donné mon corps, mon âme, mon étendue et ma pensée; c'est vous qui avez dit que je fusse, et j'ai commencé à être, moi qui n'étais pas; c'est vous qui m'avez aimé, non parce que j'étais déjà et que je méritais déjà votre amour, mais au contraire afin que je commençasse à être, et que votre amour prévenant fît de moi quelque chose d'aimable : c'est donc mon néant que vous avez aimé dès l'éternité pour lui donner l'être, et pour le rendre digne de vous!

II. O Dieu! je vous dois tout, puisque j'ai tout reçu de vous, et que je vous dois jusqu'au moi qui a tant reçu de vos mains bienfaisantes! Je vous dois tout, ô bonté infinie! mais que vous donnerai-je? Vous n'avez pas besoin de mes biens; ils viennent de vous. Loin de vous les réserver, vous m'en avez

comblé. Lors même qu'ils sont dans mes mains, ils demeurent bien plus à vous qu'à moi, puisque je ne suis moi-même qu'en vous. Je ne les ai que d'emprunt, et vous les possédez en propre. Vous ne sauriez vous en désapproprier, tant il est essentiel que tout bien ne soit qu'en vous. Que vous donnerai-je donc? Il n'y a que le seul moi que je sois libre de vous offrir; mais ce que j'appelle *moi* n'est pas moins à vous que tout le reste. Encore une fois, que vous donnerai-je, moi qui ai tout reçu de vos mains? O amour éternel! vous ne demandez de moi qu'une seule chose, qui est le vouloir libre de mon cœur. Vous me l'avez laissé libre, afin que je puisse agréer par mon propre choix la subordination immuable avec laquelle je dois tenir sans cesse mon cœur dans vos mains : vous voulez seulement que je veuille cet ordre, qui est le bonheur de toute créature; mais afin de me le faire vouloir, vous m'en montrez au dehors tous les charmes pour me le rendre aimable; et de plus, vous entrez par les attraits de votre grâce au dedans de mon cœur pour en remuer les ressorts, et pour me faire aimer ce qui est si digne d'être aimé. Ainsi vous êtes tout ensemble l'objet et le principe de mon amour; vous êtes tout ensemble l'aimant et le bien-aimé. Vous vous aimez vous-même en moi : et comment pourriez-vous être dignement aimé par votre vile et corrompue créature, si vous n'aviez pas soin de vous aimer vous-même en elle?

L'encens des hommes n'est pour vous qu'une vile fumée, vous n'avez besoin ni de la graisse ni du sang de leurs victimes; leurs cérémonies ne sont qu'un vain spectacle; leurs plus riches offrandes sont trop pauvres pour vous, et sont bien plus à vous qu'à eux : leurs louanges mêmes ne sont qu'un langage menteur, s'ils ne vous adorent point en esprit et en vérité. On ne peut vous servir qu'en vous aimant. Les signes extérieurs sont bons, quand le cœur les fait faire; mais votre culte essentiel n'est qu'amour, et votre royaume est tout entier au dedans de nous; il ne faut point prendre le change en le cherchant au-dehors. O amour! vous aimer, c'est tout; c'est là tout l'homme; tout le reste n'est point lui, et n'en

est que l'ombre. Quiconque ne vous aime point est dénaturé; il n'a pas encore commencé à vivre de la véritable vie.

III. Mais ce culte d'amour doit-il être tellement concentré dans mon cœur, que je n'en donne jamais aucun signe au dehors? Hélas! s'il est vrai que j'aime, il me serait impossible de taire mon amour. L'amour ne veut qu'aimer, et faire que les autres aiment. Puis-je voir d'autres hommes, que Dieu a faits pour lui seul, comme moi, et le leur laisser ignorer?

Ce Dieu est si grand, qu'il se doit tout à lui-même. La folie insolente de l'homme, vile créature, est de rapporter tout à ce qu'il nomme *le moi* : c'est cette idole de son cœur qui est l'objet de la sévère jalousie de Dieu. Rien n'est plus injuste que de rapporter tout au seul moi, par la seule raison qu'il est le moi. Cette raison n'est pas une raison, ce n'est qu'une fureur d'amour-propre : au contraire, la suprême justice de Dieu doit consister à n'aimer aucune chose qu'à proportion du degré de bonté qui la rend aimable. Il trouve en lui la bonté et la perfection infinies; il se doit donc tout entier à soi-même par la plus rigoureuse justice. D'ailleurs il ne trouve en nous tous qu'un bien borné, mélangé, et altéré par ce mélange. Le bien qu'il trouve en nous n'est que celui qu'il y met, et il ne peut se complaire qu'en sa libéralité toute gratuite : il ne trouve en nous que le néant, le mal et ses dons; il ne peut donc en justice nous rien devoir. Il ne peut aimer en nous que sa propre bonté, qui surmonte notre néant et notre malice : il ne peut donc rien relâcher de ses droits; il violerait son ordre, et cesserait d'être ce qu'il est, s'il ne se rendait pas cette exacte justice. Il n'a donc pu créer les hommes avec une intelligence et une volonté, qu'afin que toute leur vie ne fût qu'admiration de sa suprême vérité, et amour de sa bonté infinie. Telle est la fin essentielle de notre création.

IV. Il a mis les hommes ensemble dans une société où ils doivent s'aimer et s'entre-secourir, comme les enfants d'une même famille qui ont un père commun. Chaque nation n'est qu'une branche de cette famille nombreuse qui est répandue

sur la face de toute la terre. L'amour de ce père commun doit être sensible, manifeste, inviolablement régnant dans toute cette société de ces enfants bien-aimés. Chacun d'eux ne doit jamais manquer de dire à ceux qui naissent de lui : Connaissez le Seigneur, qui est votre père. Ces enfants de Dieu doivent publier ses bienfaits, chanter ses louanges, l'annoncer à ceux qui l'ignorent, en rappeler le souvenir à ceux qui l'oublient. Ils ne sont sur la terre que pour connaître sa perfection et accomplir sa volonté, que pour se communiquer les uns aux autres cette science et cet amour céleste. Que serait-ce, si cette famille était en société sur tout le reste, sans y être pour le culte d'un si bon père? il faut donc qu'il y ait entre eux une société de culte de Dieu; c'est ce qu'on nomme *religion :* c'est-à-dire que tous ces hommes doivent s'instruire et s'édifier, s'aimer les uns les autres, pour aimer et servir le père commun. Le fond de cette religion ne consiste dans aucune cérémonie extérieure; car elle consiste tout entière dans l'intelligence du vrai, et dans l'amour du bien souverain : mais ces sentiments intérieurs ne peuvent être sincères sans être mis comme en société parmi les hommes par des signes certains et sensibles. Il ne suffit pas de connaître Dieu, il faut montrer qu'on le connaît, et faire en sorte qu'aucun de nos frères n'ait le malheur de l'ignorer, de l'oublier. Ces signes sensibles du culte sont ce qu'on appelle les *cérémonies de la religion*. Ces cérémonies ne sont que des marques par lesquelles les hommes sont convenus de s'édifier mutuellement, et de réveiller les uns dans les autres le souvenir de ce culte qui est au dedans. De plus, les hommes, faibles et légers, ont souvent besoin de ces signes sensibles pour se rappeler eux-mêmes la présence de ce Dieu invisible qu'ils doivent aimer. Ces signes ont été institués avec une certaine majesté, afin de représenter mieux la grandeur du Père céleste. La plupart des hommes, dominés par leur imagination volage, et entraînés par leurs passions, ont un pressant besoin que la majesté de ces signes, institués pour le commun culte de Dieu, frappe et saisisse leur imagination, afin que toutes leurs passions soient ralenties et

suspendues. Voilà donc ce qu'on nomme religion, cérémonies sacrées, culte public du Dieu qui nous a créés. Le genre humain ne saurait reconnaître et aimer son Créateur, sans montrer qu'il l'aime, sans vouloir le faire aimer, sans exprimer cet amour avec une magnificence proportionnée à celui qu'il aime; enfin sans s'exciter à l'amour par les signes de l'amour même. Voilà la religion qui est inséparable de la croyance du Créateur.

CHAPITRE V.

[illegible]ple juif, et du Messie.

[illegible] m'a créé a fait toutes choses pour [illegible] créatures intelligentes, un culte d'amour [illegible] public dans leur société, il faut que je cherche dans le monde ce culte public, pour m'y unir, et pour l'exercer avec les autres hommes qui l'exercent ensemble. Mais où trouverai-je ce culte si nécessaire? Dieu, qui rapporte tout à lui-même, ne se laisse sans doute jamais sans ce culte, qui est la fin unique de tout son ouvrage. Comme il a toujours fait son ouvrage pour la gloire qu'il lui plaît de tirer de ce culte, il ne peut y avoir eu aucun temps où il ne se soit formé lui-même des adorateurs dignes de lui. Je jette donc les yeux sur tous les siècles et sur toutes les nations, pour y découvrir ce culte pur du Créateur

Je vois un nombre prodigieux de nations qui ont adoré de la pierre, du bois, du métal, et qui ont cru que certaines divinités étaient présentes sous des figures d'hommes ou de bêtes, faites de ces diverses matières; mais la Divinité ne peut point se renfermer sous ces figures inanimées. De plus, ceux qu'ils ont adorés, comme Jupiter, Junon, Mars, Vénus, Mercure, Bacchus, loin d'être de vrais dieux, n'ont été que des créatures très-défectueuses, très-viles et très-coupables. Les hommes qui adorent le vrai Dieu créateur de l'univers, et qui règlent leurs mœurs sur ce culte, doivent sans doute être beaucoup plus estimables que ces faux dieux pleins de vices grossiers. Un païen même a reconnu que les dieux d'Ho-

mère étaient très-inférieurs à ses héros. Quelle dégradation de la Divinité! quel culte impie et indécent de tant de faux et indignes dieux, qui semblent inventés par quelque esprit séducteur, pour tourner en dérision la Divinité, et pour faire oublier le Dieu véritable!

Quand même on voudrait subtiliser pour réduire le paganisme au culte d'un seul Dieu infiniment parfait, qu'on adorait sous divers noms et sous diverses figures mystérieuses, sans croire néanmoins qu'il y eût plusieurs dieux, il faudrait avouer que cette multitude apparente de dieux serait très-indécente et très-scandaleuse : ce langage forcé serait une source d'erreurs impies; il faudrait retrancher cette diversité de noms et de représentations mystérieuses, pour réduire tout le culte divin à la reconnaissance d'un seul Dieu, si parfait qu'il ne peut avoir rien d'égal, rien qui ne soit infiniment inférieur à lui, rien qu'il n'ait tiré du néant, et qu'il n'y puisse sans cesse replonger. De plus, le paganisme n'offre que des vœux intéressés pour les biens de la terre; il ne demande que la santé et que les richesses, que le plaisir, que la prospérité mondaine, pour flatter l'orgueil : une telle religion déshonore la Divinité, et autorise la corruption des hommes. Il me faut au contraire un culte qui soit digne du premier être, et qui purifie mes mœurs. Encore une fois, où le trouverai-je ce culte, qui doit être nécessairement sur la terre, puisque ce n'est que pour lui que la terre est faite, et que les hommes n'ont été créés que pour lui?

J'aperçois dans un coin du monde un peuple tout singulier. Tous les autres courent après les idoles; tous les autres adorent aveuglément une multitude monstrueuse de divinités vicieuses et méprisables : ce peuple, qu'on nomme les *Juifs*, n'adore qu'un seul Dieu créateur du ciel et de la terre; sa loi essentielle, à laquelle tout son culte se rapporte, l'oblige à aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toute sa pensée et de toutes ses forces. Ce peuple circoncis a dans sa loi une circoncision du cœur dont celle du corps n'est que la figure, et cette circoncision du cœur est le retranchement de

toute affection qui ne vient pas du principe de l'amour de Dieu.

Si je trouvais sur la terre quelque autre genre d'hommes qui mît le culte de Dieu dans son amour, et qui fît consister la vertu à préférer Dieu à soi, je comparerais ce culte avec celui des Juifs, pour examiner lequel serait le plus pur et le plus digne d'être suivi : mais d'un côté je vois que ce Dieu, qui se doit tout à lui-même, n'a pu créer les hommes que pour lui rendre un culte public d'amour et d'obéissance : d'un autre côté, je ne trouve ce culte public d'amour que chez le peuple juif. Les païens ont craint leurs faux dieux ; ils ont voulu les apaiser, ils leur ont donné de la graisse, du sang, des victimes, de l'encens, des temples, d'autres dons grossiers ; mais ils ne leur ont jamais donné leurs cœurs, ils n'ont jamais eu la pensée de les aimer, encore moins celle de les préférer à eux-mêmes, et de ne s'aimer que pour l'amour d'eux : aussi ne regardaient-ils aucun dieu comme créateur. Jupiter même, quoique fort supérieur en puissance à toutes les autres divinités, n'était point regardé comme ayant tiré aucun être du néant ; il avait seulement, selon eux, trouvé une matière plus ancienne que lui, et éternelle, qu'il avait façonnée en débrouillant le chaos.

Pour tous les philosophes, ils ont regardé la raison, la justice, la vertu, la vérité en elles-mêmes : ils ont cru que les dieux donnaient la santé, les richesses, la gloire ; mais ils ont prétendu trouver dans leur propre fond la vertu et la sagesse qui les distinguait du reste des hommes. Ils n'ont jamais développé ni le bienfait de la création, ni la puissance du Créateur, ni l'amour de préférence sur nous-mêmes qui lui est dû. Ainsi, en parcourant toutes les nations de la terre dans les anciens temps, je ne vois que le peuple juif qui adore le vrai Dieu, et qui connaisse le culte d'amour.

Mais cet amour est plutôt figuré que pratiqué réellement chez ce peuple : il y est plutôt promis pour l'avenir que répandu actuellement dans les cœurs. J'aperçois dans cette nation un certain nombre de justes qui sont pleins de ce culte

d'amour; mais le plus grand nombre n'est occupé que des cérémonies, des sacrifices d'animaux, et d'un culte extérieur, pour obtenir de Dieu la paix, la santé, la liberté, la rosée du ciel et la graisse de la terre. Tous attendent un Messie qui leur est promis, et qui est figuré dans tous leurs mystères; mais les uns, en petit nombre, l'attendent comme celui qui doit purifier les mœurs, renouveler le fond de l'homme, guérir les plaies du péché, répandre la connaissance et l'amour de Dieu, et renouveler la face de la terre; les autres, qui font la multitude, n'attendent qu'un Messie grossier, conquérant, heureux et invincible, qui flattera leur orgueil, dont le règne s'étendra sur toutes les nations, et qui comblera les Juifs de prospérités temporelles.

Les uns et les autres conviennent que leur religion n'est encore qu'une figure de ce qu'elle doit être sous le règne de ce Messie : tous reconnaissent que, suivant les Écritures qu'ils nomment *divines*, ce Messie doit attirer au culte du vrai Dieu toutes les nations idolâtres. Indépendamment de toutes les subtilités de leurs rabbins sur l'interprétation de ce texte, il est évident, et par ce texte même, et par l'explication qu'ils lui donnent tous, que le Messie doit établir partout le vrai culte d'amour, et abolir l'idolâtrie.

Je n'ai garde d'entrer dans toutes les subtilités mystérieuses de ces rabbins; il me suffit de voir en gros deux choses qui sont, pour ainsi dire, palpables: l'une est que tous les temps marqués par les Juifs pour l'avénement du Messie sont passés; qu'ils ne veulent plus que l'on compte les temps; qu'ils ne savent plus à quoi s'en tenir, comme des gens qui ont perdu leur route; que dans une si longue dispersion toutes leurs tribus sont confondues; qu'ils n'ont plus même de marques auxquelles ils pussent reconnaître leur Messie, s'il venait maintenant; qu'ils portent depuis plus de seize cents ans toutes les marques de la malédiction prédite dans leurs livres, et qui doit demeurer sur eux jusqu'à la fin, pour avoir méconnu l'envoyé de Dieu.

L'autre chose que je remarque est que JÉSUS-CHRIST porte

le signe du vrai Messie: il a attiré à lui les gentils, selon les promesses. De tant de peuples barbares et idolâtres, il n'en a fait qu'un seul peuple, qui a brisé les idoles, qui adore le vrai Dieu créateur, qui lui rend le vrai culte d'amour, et qui est uni dans ce culte depuis un bout du monde jusqu'à l'autre. L'Europe entière est pleine de chrétiens: il n'y a guère de royaumes en Asie, jusqu'au delà des Indes, où l'on n'en trouve de répandus. Ils ont pénétré bien loin au delà de tous les pays qui composaient tout le monde connu du temps des anciens Juifs, des Grecs et des Romains: ils sont dans tous les pays de l'Afrique dont l'entrée est libre; tous les vastes pays de l'Amérique, qui est le nouveau monde, sont gouvernés par eux. Ainsi, depuis le lieu où le soleil se lève jusqu'à celui où il se couche, dans les deux hémisphères, on offre à Dieu pour victime sans tache JÉSUS destiné à effacer les péchés de la terre. Tous s'unissent à lui, pour ne faire avec lui qu'une seule victime d'amour; et tous ceux qui pèchent frappent leur poitrine pour obtenir par lui la miséricorde dont ils ont besoin.

Laissons là toutes les disputes sur le détail, puisque le gros nous suffit pour décider de tout. Ce qui est manifeste sans discussion, c'est qu'il n'y a sur la terre que ces deux peuples, savoir, le juif et le chrétien, qui me montrent ce culte d'amour que je cherche partout pour l'embrasser : il faut que je me fixe à le pratiquer chez l'un de ces deux peuples. Or, entre ces deux peuples, je ne puis faire aucune sérieuse comparaison. Quoique l'un et l'autre aient les imperfections inséparables de l'humanité, le peuple chrétien a des traits de perfection qui sont infiniment au-dessus de tout ce qu'il y a de meilleur dans le peuple juif. Le peuple juif m'avertit lui-même par sa loi, par ses cérémonies, par ses promesses, par toutes les circonstances de son état, qu'il n'a la vraie religion qu'en figure; qu'il n'est lui-même que comme ces moules de plâtre qu'on fait pour une figure de marbre ou de bronze que l'on prépare. Je trouve dans le peuple chrétien, composé de tous les peuples du monde connu, le peuple

héritier des promesses, le peuple enté sur l'ancienne tige de la race d'Abraham : c'est le peuple adopté, qui ne fait qu'un même corps et une succession non interrompue depuis le patriarche jusqu'à nous. Par là je trouve ce que je cherche, c'est-à-dire ce culte d'amour qui doit être aussi ancien que le monde, et pour lequel le monde lui-même a été fait. Je le vois distinctement marqué dans tous les âges : il naît dans le paradis terrestre ; il n'est point éteint par le péché d'Adam ; une partie de sa postérité le continue ; il se renouvelle après le déluge ; Abraham le transporte ; Moïse le rend plus éclatant par ses cérémonies ; les saints de l'ancienne alliance le pratiquent, et en prédisent la perfection : elle est réservée au Messie. JÉSUS vient nous familiariser avec Dieu, et nous enseigner le désintéressement du vrai culte ; il vient nous apprendre, non à vivre dans les délices et dans la gloire mondaine, non à égorger des animaux et à brûler de l'encens à Dieu pour en tirer une félicité terrestre, comme les Juifs se l'imaginent, mais à nous renoncer nous-mêmes pour ne nous aimer plus qu'en lui, pour lui, et de son amour. Malgré l'infirmité des hommes, on en voit un grand nombre que cette religion si pure possède et anime : cet amour du vrai Dieu produit en eux toutes les vertus opposées à l'amour-propre.

Voilà sans doute le culte que je cherche : il n'était chez les Juifs qu'en figure ; on n'y en trouvait que la semence, qu'un germe, qu'une ombre. La perfection n'est que dans ce peuple nouveau, qui est uni à l'ancien : c'est là que j'aperçois du premier coup d'œil cette adoration en esprit et en vérité ; en un mot, cet amour qui est lui seul la loi et les prophètes.

CHAPITRE VI.

De la religion chrétienne.

Ce qui me paraît le caractère du vrai culte n'est pas de craindre Dieu, comme on craint un homme puissant et terrible qui accable quiconque ose lui résister. Les païens offraient de l'encens et des victimes à certaines divinités malfaisantes et terribles, pour les apaiser. Ce n'est point là l'idée

que je dois avoir du Dieu créateur : il est infiniment juste et tout-puissant : il mérite sans doute d'être craint; mais il n'est à craindre que pour ceux qui refusent de l'aimer, et de se familiariser avec lui. La meilleure crainte qu'on doive avoir à son égard est celle de lui déplaire et de ne faire pas sa volonté. Pour la crainte de ses châtiments, elle est utile aux hommes égarés de la bonne voie, parce qu'elle fait le contrepoids de leurs passions, et qu'elle sert à réprimer les vices; mais enfin cette crainte n'est bonne qu'autant qu'elle lève les obstacles, et qu'en les levant elle prépare à l'amour. Il n'y a point d'homme sur la terre qui voulût être craint par ses enfants, sans en être aimé : la crainte seule des punitions n'est point ce qui peut entraîner un cœur libre et généreux. Quand on ne pratique les vertus que par cette seule crainte, sans avoir aucun amour du vrai bien, on ne les pratique que pour éviter la souffrance; et, par conséquent, si on pouvait éviter la punition en se dispensant de pratiquer les vertus, on ne les pratiquerait point. Non-seulement il n'y a point de père qui veuille être honoré ainsi, ni d'ami qui veuille donner le nom d'amis à ceux qui ne tiendraient à lui que par de tels liens; mais encore il n'y a point de maître qui voulût ni récompenser des domestiques, ni s'affectionner pour eux, ni les choisir pour son service, s'il les voyait attachés à lui par la seule crainte, sans aucun sentiment de bonne volonté : à plus forte raison doit-on croire que le Dieu qui ne nous a faits capables d'intelligence et d'amour que pour être connu et aimé de nous ne se contente pas d'une crainte servile, et veut que l'amour, qui vient de lui comme de sa source, retourne à lui comme à sa fin.

Je comprends même qu'il ne suffit pas d'aimer ce Dieu comme nous aimons toutes les choses qui nous sont commodes et utiles; il ne s'agit pas de le mettre à notre usage, et de le rapporter à nous; il faut au contraire nous rapporter entièrement à lui seul, ne voulant notre propre bien que par le seul motif de sa gloire, et de la conformité à sa volonté et à son ordre.

LETTRE II.

SUR LE CULTE DE DIEU, L'IMMORTALITÉ DE L'AME, ET LE LIBRE ARBITRE.

L'écrit que vous m'avez fait l'honneur de m'envoyer, monsieur, comprend trois questions.

1° L'être infiniment parfait peut-il exiger quelque culte des êtres qui lui sont infiniment inférieurs et disproportionnés?

2° Peut-on démontrer que l'âme de l'homme est immortelle?

3° L'être infiniment parfait peut-il avoir donné à l'homme le libre arbitre, qui est la liberté de renverser l'ordre?

CHAPITRE PREMIER.

L'être infiniment parfait exige un culte de toutes les créatures intelligentes.

La vérité de l'existence de l'être infiniment parfait est un principe si lumineux et si fécond, qu'il n'y a qu'à le consulter sans prévention, et qu'à le suivre de bonne foi, pour trouver ce qu'on cherche de cet être nécessaire. Voici les vérités qu'il me semble qu'on en doit tirer.

I. Nous ne pouvons pas douter que cet être si parfait ne s'aime, puisque, étant juste, il doit un amour infini à son infinie perfection. J'en conclus que si cet être faisait quelque ouvrage hors de lui, sans le faire pour l'amour de lui-même, il agirait moins parfaitement que les êtres imparfaits qui agissent pour l'amour de lui. L'on voit des hommes, qui sont ces êtres imparfaits, se proposer l'être parfait pour fin de leur ouvrage. Si donc l'être parfait se refusait injustement ce rapport de ses actions à lui-même, qui se trouve dans les actions des êtres imparfaits, il agirait moins parfaitement que les hommes pieux. C'est ce qui est visiblement impossible. Il faut donc conclure, avec l'Écriture, que *Dieu a fait toutes choses pour* l'amour de *lui-même* [1]. D'un côté, il est infini-

[1] *Prov.* XVI, 4.

ment parfait en soi; de l'autre, il est infiniment juste, puisque la justice entre dans la perfection infinie. Il se doit donc à lui-même tout ce qu'il fait, et il ne lui est permis de rien relâcher de ses droits. Telle est sa grandeur, qu'il ne peut agir que pour lui seul. Il se nomme lui-même le *Dieu jaloux* [1]. La jalousie, qui est déplacée et ridicule dans l'homme, est la justice suprême en Dieu. Il dit, comme il le doit : *Je ne donnerai point ma gloire à un autre* [2]. Il se doit tout, il se rend tout. Tout vient de lui, il faut que tout retourne à lui; autrement l'ordre serait violé. L'auteur de l'écrit reconnaît que l'être infiniment parfait a tiré du néant les hommes; il doit reconnaître que cet être les a créés pour lui. S'il agissait sans aucune fin, il agirait d'une façon aveugle, insensée, où sa sagesse n'aurait aucune part. S'il agissait pour une fin moins haute que lui, il rabaisserait son action au-dessous de celle de tout homme vertueux qui agit pour l'être suprême. Ce serait le comble de l'absurdité. Concluons donc, sans craindre de nous tromper, que Dieu fait tout pour lui-même.

II. Cet être suprême, que nous nommons Dieu, ne peut avoir créé les êtres intelligents pour lui, qu'en voulant que ces êtres emploient leur intelligence à le connaître et à l'admirer, et leur volonté à l'aimer et à lui obéir. L'ordre ou la justice demande que notre intelligence soit réglée, et que notre amour soit juste. Il faut donc que Dieu, ordre et justice suprême, veuille que nous estimions sa perfection infinie plus que notre finie perfection, et que nous aimions cette bonté infinie plus que la bonté finie qu'il met en nous. Voilà le véritable et pur amour de la justice. Nous ne sommes que des biens bornés, participés et dépendants; au lieu que le premier être est le bien unique, source de tous les autres, le bien sans bornes, le bien indépendant. Notre amour pour ce bien doit être aussi en nous un amour unique, source de tout autre amour, un amour sans bornes, un amour indépendant de tout autre amour. Au contraire, l'amour de nous-mêmes doit être

[1] *Exod.* XX, 5; XXXIV, 14.
[2] *Isai.* XLVIII, 11.

un amour dérivé de cet amour primitif, un amour ruisseau de cette source, un amour dépendant, un amour borné, et proportionné à la petite parcelle de bien qui nous est échue en partage. Dieu est le tout, et nous ne sommes qu'un rien, revêtu par emprunt d'une très-petite parcelle de l'être. Nous sommes, non à nous, mais à celui qui nous a faits, et qui nous a donné tout jusqu'au *moi* : ce *moi* qui nous est si cher, et qui est d'ordinaire notre unique Dieu, n'est, pour ainsi dire, qu'un petit morceau qui veut être le tout. Il rapporte tout à soi, et en ce point il imite Dieu, et s'érige en fausse divinité. Il faut renverser l'idole; il faut rabaisser le *moi*, pour le réduire à sa petite place. Il ne doit occuper qu'un petit coin de l'univers, à proportion du peu de perfection et d'être qu'il possède.

Il viendra en son rang, pour être estimé et aimé selon son vrai mérite. Voilà l'amour de la justice, voilà l'ordre. Il faut que Dieu soit mis en la place que le *moi* n'avait point de honte d'usurper. Voilà ce que Dieu se doit à lui-même, voilà ce qui est juste qu'il exige de sa créature, capable de connaître et d'aimer. Il faut qu'en la créant il se propose, pour fin de son ouvrage, de se faire connaître comme vérité infinie, et de se faire aimer comme bonté universelle; en sorte qu'on connaisse en lui toute participation de sa vérité, et qu'on aime en lui toute participation de sa bonté sans bornes. Dès qu'on aura posé ce fondement, tout l'édifice s'élèvera comme de lui-même. Dès que vous supposerez que Dieu seul doit avoir d'abord tout notre amour, et qu'ensuite cet amour ne se répand sur le *moi* que comme sur les autres biens bornés, à proportion de ses bornes, la religion se trouvera toute développée dans notre cœur. Il n'y a qu'à laisser l'homme à son propre cœur, s'il est vrai qu'il ne s'aime que de l'amour de Dieu, et que l'amour-propre n'est plus écouté.

III. En ce cas, il ne reste plus aucune question sur le culte divin. Il n'y a point d'autre culte que l'amour, dit saint Augustin[1] : *nec colitur, nisi amando*. C'est le règne de Dieu au

[1] *Ep.* CXL, *ad Honorat.*, cap. XVIII, n° 45.

dedans de nous; c'est l'adoration en esprit et en vérité; c'est l'unique fin pour laquelle Dieu nous a faits. Il ne nous a donné de l'amour qu'afin que nous l'aimions. Il faut rétablir l'ordre, en renversant le désordre qui a prévalu. Il faut mettre Dieu, qui est le tout, en la place que le *moi* occupait, comme s'il eût été le tout, le centre et la source universelle. Il faut réduire ce *moi* dans son petit coin, comme une faible parcelle du bien emprunté. En même temps il faut rendre à Dieu la place du tout, et avoir honte de l'avoir laissé si longtemps comme un être particulier, avec lequel on veut faire des conditions presque d'égal à égal, pour s'unir à lui, ou pour ne s'y unir pas; pour chercher son avantage, ou pour se tourner de quelque autre côté. En un mot, il faut mettre Dieu en la place suprême que le *moi* usurpait sans pudeur, et laisser au *moi* cette petite place où l'on avait rabaissé et rétréci Dieu. Faites que les hommes pensent de la sorte, tous les doutes sont dissipés, toutes les révoltes du cœur humain sont apaisées, tous les prétextes d'impiété et d'irréligion s'évanouissent. Je ne raisonne point, je ne demande rien à l'homme, je l'abandonne à son amour; qu'il aime de tout son cœur ce qui est infiniment aimable, et qu'il fasse ce qu'il lui plaira; ce qui lui plaira ne pourra être que la plus pure religion. Voilà le culte parfait : *nec colitur, nisi amando.* Il ne fera qu'aimer et obéir. *La nation des justes*, dit l'Écriture [1], *n'est qu'obéissance et amour.*

IV. Cet amour, dira-t-on, est un culte intérieur. Mais le culte extérieur, où le trouvera-t-on? Pourquoi supposer que Dieu le demande? Mais ne voit-on pas que le culte extérieur suit nécessairement le culte intérieur de l'amour? Donnez-moi une société d'hommes qui se regardent comme n'étant tous ensemble sur la terre qu'une seule famille, dont le père est au ciel; donnez-moi des hommes qui ne vivent que du seul amour de ce père céleste, qui n'aiment ni le prochain ni eux-mêmes que pour l'amour de lui, et qui ne soient qu'un cœur et une âme : dans cette divine société, n'est-il pas vrai que la bouche

[1] *Eccl.*, III, I.

parlera sans cesse de l'abondance du cœur? Ils admireront le Très-Haut, ils aimeront le Très-Bon; ils chanteront ses louanges, ils le béniront pour tous ses bienfaits. Ils ne se borneront pas à l'aimer, ils l'annonceront à tous les peuples de l'univers; ils voudront redresser leurs frères, dès qu'ils les verront tentés, par l'orgueil ou par les passions grossières, d'abandonner le bien-aimé. Ils gémiront de voir le moindre refroidissement de l'amour. Ils passeront au delà des mers, jusqu'au bout de la terre, pour faire connaître et aimer le Père commun aux peuples égarés qui ont oublié sa grandeur. Qu'appelez-vous un culte extérieur, si celui-là n'en est pas un? Dieu serait alors *toutes choses en tous* [1]; il serait le roi, le père, l'ami universel; il serait la loi vivante des cœurs. On ne parlerait que de lui et pour lui; il serait consulté, cru, et obéi. Hélas! si un roi mortel ou un vil père de famille s'attire par sa sagesse l'estime et la confiance de tous ses enfants, on ne voit à toute heure que les honneurs qui lui sont rendus; il ne faut point demander où est son culte, ni si on lui en doit un. Tout ce qu'on fait pour l'honorer, pour lui obéir, et pour reconnaître ses grâces, est un culte continuel qui saute aux yeux. Que serait-ce donc si les hommes étaient possédés de l'amour de Dieu? Leur société serait un culte continuel, comme celui qu'on nous dépeint des bienheureux dans le ciel.

V. Il faudrait, dira-t-on, prouver qu'outre l'amour et les vertus qui en sont inséparables, l'homme doit à Dieu des cérémonies réglées et publiques; mais ces cérémonies ne sont point l'essentiel de la religion, qui consiste dans l'amour et dans les vertus. Ces cérémonies sont instituées, non comme étant l'effet essentiel de la religion, mais seulement pour être les signes qui servent à la montrer, à la nourrir en soi-même, et à la communiquer aux autres. Ces cérémonies sont, à l'égard de Dieu, ce que les marques de respect sont pour un père, que ses enfants saluent, embrassent et servent avec empressement; ou pour un roi qu'on harangue, qu'on met sur un trône, qu'on environne d'une certaine pompe, pour frap-

[1] *I Cor.*, xv, 28.

per l'imagination des peuples, et devant qui on se prosterne. N'est-il pas évident que les hommes attachés aux sens, et dont la raison est faible, ont encore plus de besoin d'un spectacle pour imprimer en eux le respect d'une majesté invisible et contraire à toutes leurs passions, que pour leur faire respecter une majesté visible qui éblouit leurs faibles yeux, et qui flatte leurs passions grossières? On sent la nécessité du spectacle d'une cour pour un roi, et on ne veut pas reconnaître la nécessité infiniment plus grande d'une pompe pour le culte divin. C'est ne connaître pas le besoin des hommes, et s'arrêter à l'accessoire après avoir admis le principal.

VI. Aussi voyons-nous que tous les peuples qui ont adoré quelque divinité ont fixé leur culte à quelques démonstrations extérieures, qu'on nomme des cérémonies. Dès que l'intérieur y est, il faut que l'extérieur l'exprime, et le communique dans toute la société. Le genre humain jusqu'à Moïse faisait des offrandes et des sacrifices. Moïse en a institué dans l'Église judaïque; la chrétienne en a reçu de Jésus-Christ. Qu'on tue des animaux, qu'on brûle de l'encens, ou qu'on offre les fruits de la terre, qu'importe, pourvu que les hommes aient des signes par lesquels ils marquent leur amour pour Dieu? Tous les biens de la nature sont ses dons. On lui rend ce qu'on en a reçu, pour confesser qu'on le tient de lui. Par ces signes, on se rappelle la majesté de Dieu et ses bienfaits; on s'excite mutuellement à le prier, à le louer, à espérer en lui; on cherche une certaine uniformité de signes, qui représente l'union des cœurs, et qui empêche le désordre dans le culte commun. Quand Dieu n'a point réglé ces cérémonies par des lois écrites, les hommes ont suivi la tradition dès l'origine du genre humain. Quand Dieu a réglé ces cérémonies par des lois écrites, les hommes ont dû les observer inviolablement. Les protestants même, qui ont tant critiqué nos cérémonies, n'ont pu s'empêcher d'en retenir beaucoup; tant il est vrai que les hommes en ont besoin. Il faut des cérémonies, non qui amusent, et où l'on prenne le change, mais qui aident à nous recueillir, et à rappeler le souvenir des grâces de Dieu. Voilà

le vrai culte de Dieu. Quiconque le concevrait autrement le connaîtrait fort mal.

VII. On n'a qu'à comparer maintenant ces deux divers plans. Dans l'un, chacun reconnaissant le vrai Dieu l'honorerait intérieurement à sa mode, sans en donner aucun signe au reste des hommes : dans l'autre, on a un culte commun, par lequel chacun se recueille, nourrit son amour, édifie ses frères, annonce Dieu aux hommes, qui l'ignorent ou qui l'oublient. Que ce spectacle est aimable et touchant! N'est-il pas clair que le second plan est mille fois plus digne de l'être infiniment parfait, et plus accommodé au besoin des hommes que le premier? Quiconque sera bien résolu à préférer Dieu à soi, et à porter le joug du Seigneur, n'hésitera jamais entre ces deux plans.

VIII. On objecte que Dieu est infiniment au-dessus de l'homme, qu'il n'y a aucune proportion entre eux, que Dieu n'a pas besoin de notre culte; qu'enfin ce culte d'une volonté bornée est indigne de l'être infini en perfection. Il est vrai que Dieu n'a aucun besoin de notre culte, sans lequel il est heureux, parfait, et se suffisant à lui-même : mais il peut vouloir ce culte, lequel, quoique imparfait, n'est pas indigne de lui; et ce ne peut être que pour ce culte qu'il nous a créés. Quand il s'agit de savoir ce qui convient ou ce qui ne convient pas à l'être infini, il ne faut pas le vouloir pénétrer par notre faible et courte raison. Le fini ne saurait comprendre l'infini. C'est de l'infini même qu'il faut apprendre ce qu'il peut vouloir, ou ne vouloir pas. Or le fait évident décide : d'un côté nous ne pouvons pas douter que l'être infini ne nous ait créés; de l'autre, nous voyons clairement qu'il ne peut point avoir eu, en nous créant, une fin plus noble et plus haute que celle de se faire connaître et aimer par nous. Il est inutile de dire que cette connaissance et cet amour borné sont une fin disproportionnée à la perfection infinie de Dieu. Quelque imparfaite que soit cette fin, elle est néanmoins sans doute la plus parfaite que Dieu ait pu se proposer en nous créant. Pour lever toute la difficulté, il faut distinguer ce que la créature peut

faire, d'avec la complaisance que Dieu en tire. L'action de la créature qui connaît et qui aime Dieu est toujours nécessairement imparfaite, comme la créature même qui la produit; elle est toujours infiniment au-dessous de Dieu. Mais cette action de connaître et d'aimer Dieu est la plus noble et la plus parfaite opération que Dieu puisse tirer de sa créature, et qu'il puisse se proposer comme la fin de son ouvrage. Si Dieu ne pouvait tirer du néant aucune créature qu'à condition d'en tirer quelque opération aussi parfaite que la Divinité, il ne pourrait jamais tirer du néant aucune créature; car il n'y en a aucune qui puisse produire aucune opération aussi parfaite que Dieu.

Le fait est néanmoins indubitable; savoir, que Dieu a tiré du néant des créatures : il faut donc évidemment qu'il se soit borné à tirer de ses créatures l'opération la plus noble et la plus parfaite que leur nature bornée et imparfaite peut produire. Or cette opération, la plus parfaite du genre humain, est la connaissance et l'amour de Dieu. Ce que Dieu tire de l'homme ne peut être qu'imparfait comme l'homme même, mais Dieu en tire ce que l'homme peut produire de plus parfait; et il suffit, pour l'accomplissement de l'ordre, que Dieu tire de sa créature ce qu'il en peut tirer de meilleur dans les bornes où il la fixe. Alors il est content de son ouvrage; sa puissance a fait ce que sa sagesse demande. Il se complaît dans sa créature, et c'est cette complaisance qui est sa véritable fin. Or cette complaisance n'est pas distinguée de lui; ainsi, à proprement parler, il est lui-même sa fin. L'action finie de la créature n'est que le sujet de sa complaisance; c'est sa sagesse en laquelle il se complaît; et cette complaisance est infiniment parfaite comme lui, puisqu'elle est infiniment juste et sage.

IX. Nous ne saurions douter que les hommes ne connaissent Dieu, et que plusieurs d'entre eux ne l'aiment, ou du moins ne désirent de l'aimer. Il est donc plus clair que le jour que Dieu a voulu se faire connaître et se faire aimer : car si Dieu n'avait pas voulu nous communiquer sa connaissance et

son amour, nous ne pourrions jamais ni le connaître ni l'aimer. Je demande pourquoi est-ce que Dieu nous a donné cette capacité de le connaître et de l'aimer? Il est manifeste que c'est le plus précieux de tous ses dons. Nous l'a-t-il accordé d'une manière aveugle et sans raison, par pur hasard, sans vouloir que nous en fissions aucun usage? Il nous a donné des yeux corporels pour voir la lumière du jour. Croirons-nous qu'il nous a donné les yeux de l'esprit, qui sont capables de connaître son éternelle vérité, sans vouloir qu'elle soit connue de nous? J'avoue que nous ne pouvons ni connaître ni aimer infiniment l'infinie perfection. Notre plus haute connaissance demeurera toujours infiniment imparfaite, en comparaison de l'être infiniment parfait. En un mot, quoique nous connaissions Dieu, nous ne pouvons jamais le comprendre; mais nous le connaissons tellement, que nous disons tout ce qu'il n'est point, et que nous lui attribuons les perfections qui lui conviennent, sans aucune crainte de nous tromper. Il n'y a aucun être dans la nature que nous confondions avec Dieu; et nous savons le représenter avec son caractère d'infini, qui est unique et incommunicable. Il faut que nous le connaissions bien distinctement, puisque la clarté de son idée nous force à le préférer à nous-mêmes. Une idée qui va jusqu'à détrôner le *moi* doit être bien puissante sur l'homme aveuglé et idolâtre de lui-même. Jamais idée ne fut si combattue, jamais idée ne fut si victorieuse. Jugeons de sa force par l'aveu qu'elle arrache de nous contre nous-mêmes. Rien n'est si étonnant que l'idée de Dieu, que je porte au fond de moi-même; c'est l'infini contenu dans le fini. Ce que j'ai au dedans de moi me surpasse sans mesure. Je ne comprends pas comment je puis l'avoir dans mon esprit; je l'y ai néanmoins. Il est inutile d'examiner comment je puis l'avoir, puisque je l'ai. Le fait est clair et décisif. Cette idée ineffaçable et incompréhensible de l'être divin est ce qui me fait ressembler à lui, malgré mon imperfection et ma bassesse. Comme il se connaît et s'aime infiniment, je le connais et l'aime selon ma mesure. Je ne puis connaître l'infini que par une connaissance finie, et je ne puis

l'aimer que d'un amour fini comme moi; mais je le connais néanmoins comme étant infini, et je l'aime du plus grand amour dont il m'a rendu capable. Je voudrais ne pouvoir mettre aucune borne à mon amour pour une perfection qui n'est point bornée. Il est vrai, encore une fois, que cette connaissance et cet amour n'ont point une perfection égale à leur objet; mais l'homme, qui connaît et qui aime Dieu selon toute sa mesure de connaissance et d'amour, est incomparablement plus digne de cet être parfait que l'homme qui serait comme sans Dieu en ce monde, ne songeant ni à le connaître ni à l'aimer. Voilà deux divers plans de l'ouvrage de Dieu. L'un est aussi digne de sa sagesse et de sa bonté qu'on le peut concevoir; l'autre n'en est nullement digne, et n'a aucune fin raisonnable : il est facile de conclure quel est celui que Dieu a suivi.

X. L'homme, en se rabaissant, ne cherche que l'indépendance; c'est une humilité trompeuse et hypocrite. On veut s'exagérer à soi-même sa bassesse, son néant, et la disproportion infinie qui est entre Dieu et soi, pour secouer le joug de Dieu, et pour devenir une espèce de petite divinité à sa mode, en contentant toutes ses passions déréglées, et se faisant le centre de tout ce qui est autour de soi. On est ravi de mettre Dieu dans une supériorité et une disproportion infinie, où il ne daigne ni nous observer, ni nous rapporter à sa gloire, ni s'intéresser à nous, ni nous redresser, ni nous perfectionner, ni nous récompenser, ni nous punir. Mais ne voit-on pas que la distance infinie qui est entre Dieu et nous ne l'empêche point d'être sans cesse tout auprès et au dedans de nous, et que c'est même cette perfection, infiniment supérieure à la nôtre, qui le met en état de faire toutes choses en nous, et d'être plus près de nous que nous-mêmes? Comment veut-on que celui qui fait que nos yeux voient, que nos oreilles entendent, que notre esprit connaît, et que notre volonté aime, ne soit pas attentif à tout ce qu'il opère au dedans de nous? Comment peut-il ne s'intéresser pas à ce qu'il prend soin d'y faire à tout moment? Cette attention ne coûte rien à une in-

telligence et une bonté infinie. En elle tout est action, et tout est repos. Nous voudrions imaginer un Dieu si éloigné de nous, si hautain et si indifférent dans sa hauteur, qu'il ne daigne pas veiller sur les hommes, et que chacun, sans être gêné par ses regards, puisse vivre sans règle, au gré de son orgueil et de ses passions. En faisant semblant d'élever Dieu de la sorte, on le dégrade : car on en fait un Dieu indolent sur le bien et sur le mal, sur le vice et sur la vertu de ses créatures, sur le désordre du monde qu'il a formé. En faisant semblant de s'abaisser soi-même, on s'érige en divinité, on renverse toute subordination, on se donne toute licence, on se promet toute impunité, on veut se mettre au-dessus de sa raison même.

Encore une fois, comparez ces deux plans, dont l'un nous présente un Dieu sage, bon, vigilant, qui arrange, qui corrige, qui récompense, qui veut être connu, aimé, obéi; et dont l'autre nous présente un Dieu insensible à notre conduite, qui n'est touché ni de la vertu, ni du vice, ni de la raison suivie, ni de la raison violée par ses créatures; qui abandonne l'homme au gré de son orgueil insensé et de tous ses désirs brutaux; qui le néglige après l'avoir fait, et qui ne se soucie d'en être ni connu, ni aimé, quoiqu'il lui ait donné de quoi le connaître et de quoi l'aimer : comparez ces deux plans, et je vous défie de ne préférer pas le premier au second.

CHAPITRE II.

L'âme de l'homme est immortelle.

Cette question ne sera point difficile à éclaircir, dès qu'on voudra la réduire à ses bornes, et la séparer de ce qui va plus loin.

I. Il est vrai que l'âme de l'homme n'est point un être constant par soi-même, et qui ait une existence nécessaire : il n'y a qu'un être qui ait l'existence par soi, qui ne puisse jamais la perdre, et qui la donne, comme il lui plaît, à tous les autres. Dieu n'aurait besoin d'aucune action pour anéantir l'âme de l'homme : il n'aurait qu'à laisser cesser un moment

l'action par laquelle il continue sa création en chaque moment, pour la replonger dans l'abîme du néant, d'où il l'a tirée; comme un homme n'a besoin que de lâcher la main pour laisser tomber une pierre qu'il tient en l'air : elle tombe d'abord par son propre poids. La question qu'on peut faire raisonnablement ne consiste donc nullement à savoir si l'âme de l'homme peut être anéantie, en cas que Dieu le veuille; il est manifeste qu'elle peut l'être, et il ne s'agit que de la volonté de Dieu à cet égard.

II. Il s'agit de savoir si l'âme a en soi des causes naturelles de destruction, qui fassent finir son existence après un certain temps; et si on peut démontrer philosophiquement que l'âme n'a point en soi de telles causes. En voici la preuve négative. Dès qu'on a supposé la distinction très-réelle du corps et de l'âme, on est tout étonné de leur union; et ce n'est que par la seule puissance de Dieu qu'on peut concevoir comment il a pu unir et faire opérer de concert ces deux natures si dissemblables. Les corps ne pensent point; les âmes ne sont ni divisibles, ni étendues, ni figurées, ni revêtues des propriétés corporelles. Demandez à toute personne sensée si la pensée qui est en elle est ronde ou carrée, blanche ou jaune, chaude ou froide, divisible en six ou en douze morceaux : cette personne, au lieu de vous répondre sérieusement, se mettra à rire. Demandez-lui si les atomes dont son corps est composé sont sages ou fous, s'ils se connaissent, s'ils sont vertueux, s'ils ont de l'amitié les uns pour les autres, si les atomes ronds ont plus d'esprit et de vertu que les atomes carrés : cette personne rira encore, et ne pourra pas croire que vous lui parliez sérieusement. Allez plus loin : supposez des atomes de la figure qu'il lui plaira; dites-lui qu'elle les subtilise tant qu'elle voudra, et demandez-lui s'il viendra enfin un moment où les atomes, après avoir été sans aucune connaissance, commenceront tout à coup à se connaître, à connaître tout ce qui les environne, et à dire en eux-mêmes : Je crois ceci, mais je ne crois pas cela; j'aime un tel objet, et je hais l'autre : cette personne trouvera que vous lui faites des questions pué-

riles ; elle en rira, comme des métamorphoses, ou des contes les plus extravagants. Le ridicule de ces questions montre parfaitement qu'il n'entre aucune des propriétés du corps dans l'idée que nous avons d'un esprit, et qu'il n'entre aucune des propriétés de l'esprit ou être pensant dans l'idée que nous avons du corps ou être étendu. La distinction réelle et l'entière dissemblance de nature de ces deux êtres étant ainsi établies, on ne doit nullement s'étonner que leur union, qui ne consiste que dans une espèce de concert ou de rapport mutuel entre les pensées de l'un ou les mouvements de l'autre, puisse cesser sans qu'aucun de ces deux êtres cesse d'exister : il faut au contraire s'étonner comment deux êtres de nature si dissemblable peuvent demeurer quelque temps dans ce concert d'opérations. A quel propos conclurait-on donc que l'un de ces deux êtres serait anéanti, dès que leur union, qui leur est si peu naturelle, viendrait à cesser ? Représentons-nous deux corps qui sont absolument de même nature ; séparez-les, vous ne détruisez ni l'un ni l'autre. Bien plus, l'existence de l'un ne peut jamais prouver l'existence de l'autre, et l'anéantissement de l'autre ne peut jamais prouver l'anéantissement du premier. Quoiqu'on les suppose semblables en tout, leur distinction réelle suffit pour démontrer qu'ils ne sont jamais l'un à l'autre une cause d'existence ou d'anéantissement : par la raison que l'un n'est pas l'autre, il peut exister ou être anéanti sans cet autre corps. Leur distinction fait leur indépendance mutuelle. Que si l'on doit raisonner ainsi de deux corps qu'on sépare, et qui sont entièrement de même nature, à combien plus forte raison doit-on raisonner de même d'un esprit et d'un corps dont l'union n'a rien de naturel, tant leurs natures sont dissemblables en tout ! D'un côté, la cessation d'une union si accidentelle à ces deux natures ne peut être ni à l'une ni à l'autre une cause d'anéantissement ; de l'autre, l'anéantissement même de l'un de ces deux êtres ne serait en aucune façon une raison ou cause d'anéantissement pour l'autre. Un être qui n'est nullement la cause de l'existence de l'autre ne peut pas être la cause de son

anéantissement. Il est donc clair comme le jour que la désunion du corps et de l'âme ne peut opérer l'anéantissement ni de l'âme ni du corps, et que l'anéantissement même du corps n'opérerait rien pour faire cesser l'existence de l'âme.

III. L'union du corps et de l'âme ne consistant que dans un concert ou rapport mutuel entre les pensées de l'une et les mouvements de l'autre, il est facile de voir ce que la cessation de ce concert doit opérer. Ce concert n'est point naturel à ces deux êtres si dissemblables et si indépendants l'un de l'autre. Il n'y a même que Dieu qui ait pu, par une volonté purement arbitraire et toute-puissante, assujettir deux êtres, si divers en nature et en opérations, à ce concert pour opérer ensemble. Faites cesser la volonté purement arbitraire et toute-puissante de Dieu, ce concert, pour ainsi dire si forcé, cesse aussitôt, comme une pierre tombe par son propre poids dès qu'une main ne la tient plus en l'air : chacune de ces deux parties rentre dans son indépendance naturelle d'opération à l'égard de l'autre. Il doit arriver de là que l'âme, loin d'être anéantie par cette désunion qui ne fait que la remettre dans son état naturel, est alors libre de penser indépendamment de tous les mouvements du corps; de même que je suis libre de marcher tout seul, comme il me plaît, dès qu'on m'a détaché d'un autre homme avec lequel une puissance supérieure me tenait enchaîné. La fin de cette union n'est qu'un dégagement et qu'une liberté, comme l'union n'était qu'une gêne et qu'un pur assujettissement : alors l'âme doit penser indépendamment de tous les mouvements du corps; comme on suppose, dans la religion chrétienne, que les anges, qui n'ont jamais été unis à des corps, pensent dans le ciel. Pourquoi donc craindrait-on l'anéantissement de l'âme dans cette désunion, qui ne peut opérer que l'entière liberté de ses pensées?

IV. De son côté, le corps n'est point anéanti. Il n'y a pas le moindre atome qui périsse. Il n'arrive, dans ce qu'on appelle *la mort*, qu'un simple dérangement d'organes; les corpuscules les plus subtils s'exhalent; la machine se dissout et se déconcerte : mais en quelque endroit que la corruption ou

le hasard en écarte les débris, aucune parcelle ne cesse jamais d'exister; et tous les philosophes sont d'accord pour supposer qu'il n'arrive jamais dans l'univers l'anéantissement du plus vil et du plus imperceptible atome. A quel propos craindrait-on l'anéantissement de cette autre substance très-noble et très-pensante que nous appelons *l'âme?* Comment pourrait-on s'imaginer que le corps, qui ne s'anéantit nullement, anéantisse l'âme, qui est plus noble que lui, qui lui est étrangère, et qui en est absolument indépendante? La désunion de ces deux êtres ne peut pas plus opérer l'anéantissement de l'un que de l'autre. On suppose sans peine que nul atome du corps n'est anéanti dans le moment de cette désunion des deux parties : pourquoi donc cherche-t-on avec tant d'empressement des prétextes pour croire que l'âme, qui est incomparablement plus parfaite, est anéantie? Il est vrai qu'en tout temps Dieu est tout-puissant pour l'anéantir, s'il le veut; mais il n'y a aucune raison de croire qu'il le veuille faire dans le temps de la désunion du corps, plutôt que dans le temps de l'union. Ce qu'on appelle *la mort* n'étant qu'un simple dérangement des corpuscules qui composent les organes, on ne peut pas dire que ce dérangement arrive dans l'âme comme dans le corps. L'âme, étant un être pensant, n'a aucune des propriétés corporelles : elle n'a ni parties ni figure, ni situation des parties entre elles, ni mouvement ou changement de situation. Ainsi nul dérangement ne peut lui arriver. L'âme, qui est le moi pensant et voulant, est un être simple, un en soi, et indivisible. Il n'y a jamais dans un même homme deux moi, ni deux moitiés du même moi. Les objets arrivent à l'âme par divers organes, qui font les différentes sensations : mais tous ces divers canaux aboutissent à un centre unique, où tout se réunit. C'est le moi qui est tellement un, que c'est par lui seul que chaque homme a une véritable unité, et n'est pas plusieurs hommes. On ne peut point dire de ce moi qui pense et qui veut, qu'il a diverses parties jointes ensemble, comme le corps est composé de membres liés entre eux. Cette âme n'a ni figure, ni situation, ni mouve-

ment local, ni couleur, ni chaleur, ni dureté, ni aucune autre qualité sensible. On ne la voit point, on ne l'entend point, on ne la touche point; on conçoit seulement qu'elle pense et veut, comme la nature du corps est d'être étendu, divisible et figuré. Dès qu'on suppose la réelle distinction du corps et de l'âme, il faut conclure sans hésiter que l'âme n'a ni composition, ni divisibilité, ni figure, ni situation de parties, ni par conséquent arrangement d'organes. Pour le corps, qui a des organes, il peut perdre cet arrangement de parties, changer de figure, et être déconcerté : mais pour l'âme, elle ne saurait jamais perdre cet arrangement qu'elle n'a pas, et qui ne convient point à sa nature.

V. On pourrait dire que l'âme n'étant créée que pour être unie avec le corps, elle est tellement bornée à cette société, que son existence empruntée cesse dès que sa société avec le corps finit. Mais c'est parler sans preuve et en l'air, que de supposer que l'âme n'est créée qu'avec une existence entièrement bornée au temps de sa société avec le corps. Où prend-on cette pensée bizarre, et de quel droit la suppose-t-on, au lieu de la prouver [illegible] est sans doute moins parfait que l'âme, puisqu'il [illegible] ait de penser que de ne penser pas; nous [illegible] que l'existence du corps n'est point bornée à la durée de sa société avec l'âme : après que la mort a rompu cette société, le corps existe encore jusque dans les moindres parcelles. On voit seulement deux choses. L'une est que le corps se divise et se dérange; c'est ce qui ne peut arriver à l'âme, qui est simple, indivisible et sans arrangement : l'autre est que le corps ne se meut plus avec dépendance des pensées de l'âme. Ne faut-il pas conclure que tout de même, à plus forte raison, l'âme continue à exister de son côté, et qu'elle commence alors à penser indépendamment des opérations du corps? L'opération suit l'être, comme tous les philosophes en conviennent. Ces deux natures sont indépendantes l'une de l'autre, tant en nature qu'en opération. Comme le corps n'a pas besoin des pensées de l'âme pour être mu, l'âme n'a aucun besoin des mouvements

du corps pour penser. Ce n'était que par accident que ces deux êtres si dissemblables et si indépendants étaient assujettis à opérer de concert : la fin de leur société passagère les laisse opérer librement chacun selon sa nature, qui n'a aucun rapport à celle de l'autre.

VI. Enfin il ne s'agit que de savoir si Dieu, qui est le maître d'anéantir l'âme de l'homme, ou de continuer sans fin son existence, a voulu cet anéantissement ou cette conservation. Il n'y a nulle apparence de croire qu'il veuille anéantir les âmes, lui qui n'anéantit pas le moindre atome dans tout l'univers; il n'y a nulle apparence qu'il veuille anéantir l'âme dans le moment où il la sépare du corps, puisqu'elle est un être entièrement étranger à ce corps, et indépendant de lui. Cette séparation n'étant que la fin d'un assujettissement à un certain concert d'opérations avec le corps, il est manifeste que cette séparation est la délivrance de l'âme, et non la cause de son anéantissement. Il faut néanmoins avouer que nous devrions croire cet anéantissement si extraordinaire et si difficile à comprendre, supposé que Dieu lui-même nous l'apprît par sa parole. Ce qui dépend de sa volonté arbitraire ne peut nous être découvert que par lui. Ceux qui veulent croire la mortalité de l'âme, contre toute vraisemblance, doivent nous prouver que Dieu a parlé pour nous en assurer. Ce n'est nullement à nous à leur prouver que Dieu ne veut point faire cet anéantissement; il nous suffit de supposer que l'âme de l'homme, qui est le plus parfait des êtres que nous connaissons après Dieu, doit sans doute beaucoup moins perdre son existence que les autres vils êtres qui nous environnent : or l'anéantissement du moindre atome est sans exemple dans tout l'univers depuis la création; donc il nous suffit de supposer que l'âme de l'homme est, comme le moindre atome, hors de tout danger d'être anéantie. Voilà le préjugé le plus raisonnable, le plus constant, le plus décisif. C'est à nos adversaires à venir nous en déposséder par des preuves claires et décisives. Or ils ne peuvent jamais le prouver que par une déclaration positive de Dieu même. Quand

un homme doit très-vraisemblablement avoir pensé en faveur de son ami intime ce qu'il pense en toute occasion en faveur des derniers d'entre les hommes qui lui sont les plus indifférents, chacun est en droit de croire qu'il pense de même pour cet intime ami, à moins qu'il ne déclare le contraire. De plus, sa volonté libre et purement arbitraire ne peut être connue que par lui seul. Quand je suis libre de sortir de ma chambre ou d'y demeurer, il n'y a que moi qui puisse apprendre à mes domestiques la résolution libre que j'ai prise là-dessus pour l'un ou pour l'autre parti. Il est donc manifeste que nos adversaires devraient nous prouver, par quelque déclaration de Dieu même, qu'il eût fait contre l'âme de l'homme une exception toute singulière à sa loi générale de n'anéantir aucun être, et de conserver l'existence du moindre atome. Qu'on se taise donc, ou qu'on nous montre une déclaration de Dieu pour cette exception de sa loi générale.

VII. Nous produisons le livre qui porte toutes les marques de divinité, puisque c'est lui qui nous a appris à connaître et à aimer souverainement le vrai Dieu. C'est dans ce livre que Dieu parle si bien en Dieu, quand il dit : *Je suis celui qui est.* Nul autre livre n'a peint Dieu d'une manière digne de lui. Les dieux d'Homère sont l'opprobre et la dérision de la Divinité. Le livre que nous avons en main, après avoir montré Dieu tel qu'il est, nous enseigne le seul culte digne de lui. Il ne s'agit point de l'apaiser par le sang des victimes : il faut l'aimer plus que soi; il faut ne l'aimer plus que pour lui, et que de son amour; il faut se renoncer pour lui, et préférer sa volonté à la nôtre; il faut que son amour opère en nous toutes les vertus, et n'y souffre aucun vice. C'est ce renversement total du cœur de l'homme que l'homme n'aurait jamais pu imaginer : il n'aurait jamais inventé une telle religion, qui ne lui laisse pas même sa pensée et son vouloir, et qui le fait être tout à autrui. Lors même qu'on lui propose cette religion avec la plus suprême autorité, son esprit ne peut la concevoir, sa volonté se révolte, et tout son fond est irrité. Il ne faut pas s'en étonner, puisqu'il s'agit de démontrer

tout l'homme, de dégrader le moi, de briser cette idole, de former un homme nouveau, et de mettre Dieu en la place du moi, pour en faire la source et le centre de tout notre amour. Toutes les fois que l'homme inventera une religion, il la fera bien différente; l'amour-propre la dictera; il la fera toute pour lui; et celle-ci ne lui laisse rien. Celle-ci est néanmoins si juste, que ce qui nous soulève le plus contre elle est précisément ce qui doit le plus nous convaincre de sa vérité. Dieu tout, à qui tout est dû; et la créature rien, à qui rien ne doit demeurer qu'en Dieu, et pour Dieu. Toute religion qui ne va pas jusque-là est indigne de Dieu, ne redresse point l'homme, et porte un caractère de fausseté tout manifeste. Il n'y a sur la terre qu'un seul livre original qui fasse consister la religion à aimer Dieu plus que soi, et à se renoncer pour lui : les autres qui répètent cette grande vérité l'ont tirée de celui-ci. Toute vérité nous est enseignée dans cette vérité fondamentale. Le livre qui a fait connaître ainsi au monde le tout de Dieu, le rien de l'homme, avec le culte de l'amour, ne peut être que divin. Ou il n'y a aucune religion, ou celle-là est la seule véritable. De plus, ce livre si divin par sa doctrine, est plein de prophéties dont l'accomplissement saute aux yeux du monde entier, comme la réprobation du peuple juif, et la vocation des peuples idolâtres au culte du vrai Dieu par le Messie. D'ailleurs ce livre est autorisé par des miracles innombrables, faits au grand jour, en divers siècles, à la vue des plus grands ennemis de la religion. Enfin, ce livre a fait tout ce qu'il dit; il a changé la face du monde; il a peuplé les déserts de solitaires qui ont été des anges dans des corps mortels; il a fait fleurir, jusque dans le monde le plus impie et le plus corrompu, les vertus les plus pénibles et les plus aimables : il a persuadé à l'homme idolâtre de soi de se compter pour rien, et d'aimer seulement un être invisible. Un tel livre doit être lu comme s'il était descendu du ciel sur la terre. C'est ce livre où Dieu nous déclare une vérité qui est déjà si vraisemblable par elle-même. Le même Dieu tout bon et tout-puissant, qui pourrait seul nous ôter la

vie éternelle, nous la promet; c'est par l'attente de cette vie sans fin qu'il a appris à tant de martyrs à mépriser la vie courte, fragile et misérable de leurs corps.

VIII. N'est-il pas naturel que Dieu, qui éprouve dans cette courte vie chaque homme pour le vice et pour la vertu, et qui laisse souvent les impies achever leur cours dans la prospérité, pendant que les justes vivent et meurent dans le mépris et dans la douleur, réserve à une autre vie le châtiment des uns et la récompense des autres? C'est ce que le livre divin nous enseigne. Merveilleuse et consolante conformité entre les oracles de l'Écriture et la vérité que nous portons empreinte au fond de nous-mêmes! Tout est d'accord, la philosophie, l'autorité suprême des promesses, le sentiment intime de la vérité dans nos cœurs.

D'où vient donc que les hommes sont si indociles et si incrédules sur l'heureuse nouvelle de leur immortalité? Les impies leur disent qu'ils sont sans espérance, et qu'ils vont être abîmés dans peu de jours à jamais dans le gouffre du néant: ils s'en réjouissent; ils triomphent de leur prochaine extinction, eux qui s'aiment si éperdument: ils sont charmés de cette doctrine pleine d'horreur; ils ont un goût de désespoir. D'autres leur disent qu'ils ont une ressource de vie éternelle, et ils s'irritent contre cette ressource; elle les aigrit; ils craignent d'en être convaincus. Ils tournent toute leur subtilité à chicaner contre ces preuves décisives. Ils aiment mieux périr en se livrant à leur orgueil insensé et à leurs passions brutales, que vivre éternellement, en se contraignant pour embrasser la vertu. O frénésie monstrueuse! ô amour-propre extravagant, qui se tourne contre soi-même! O homme devenu ennemi de soi, à force de s'aimer sans règle!

CHAPITRE III.

Du libre arbitre de l'homme.

Cette question sera bientôt décidée, si on veut l'examiner avec la même modération et aussi sobrement qu'on examine

toutes les questions les plus importantes dans l'usage de la vie humaine.

I. Il ne s'agit point d'examiner si Dieu n'aurait pas pu créer l'homme sans lui donner la liberté, et en le nécessitant à vouloir toujours le bien, comme on suppose dans le christianisme que les bienheureux dans le ciel sont sans cesse nécessités à aimer Dieu. Qui est-ce qui peut douter que Dieu n'ait été le maître absolu de créer d'abord les hommes dans cet état, et de les y fixer à jamais ?

II. J'avoue qu'on ne peut point démontrer par la nature de notre âme, ni par les règles de l'ordre suprême, que Dieu n'ait point mis tout le genre humain dans cet état d'une heureuse et sainte nécessité. Il faut convenir qu'il n'y a qu'une volonté entièrement libre et arbitraire en Dieu qui ait décidé pour faire l'homme libre, c'est-à-dire exempt de toute nécessité, sans le fixer dans une heureuse nécessité de vouloir toujours le bien.

III. Ce qui décide est la conviction intime où nous sommes sans cesse de notre liberté. Notre raison ne consiste que dans nos idées claires. Nous ne pouvons que les consulter attentivement, pour conclure qu'une proposition est vraie ou fausse. Il ne dépend pas de nous de croire que le oui est le non, qu'un cercle est un triangle, qu'une vallée est une montagne, que la nuit est le jour. D'où vient qu'il nous est absolument impossible de confondre ces choses ? C'est que l'exercice de la raison se réduit à consulter nos idées; et que l'idée d'un cercle est absolument différente de celle d'un triangle; que celle d'une vallée exclut celle d'une montagne; et que celle du jour est opposée à celle de la nuit. Raisonnez tant qu'il vous plaira, je vous défie de former aucun doute sérieux contre aucune de vos idées claires. Vous ne jugez jamais d'aucune d'elles, mais c'est par elles que vous jugez, et elles sont la règle immuable de tous vos jugements. Vous ne vous trompez qu'en ne les consultant pas avec assez d'exactitude. Si vous n'affirmiez que ce qu'elles présentent, si vous ne niiez que ce qu'elles excluent avec clarté, vous ne tomberiez jamais dans

la moindre erreur : vous suspendriez votre jugement, dès que l'idée que vous consulteriez ne vous paraîtrait pas assez claire; et vous ne vous rendriez jamais qu'à une clarté invincible. Encore une fois, tout l'exercice de la raison se réduit à cette consultation d'idées. Ceux qui rejettent spéculativement cette règle ne s'entendent pas eux-mêmes, et suivent sans cesse par nécessité, dans la pratique, ce qu'ils rejettent dans la spéculation. Le principe fondamental de toute raison étant posé, je soutiens que notre libre arbitre est une de ces vérités dont tout homme qui n'extravague pas a une idée si claire, que l'évidence en est invincible. On peut bien disputer du bout des lèvres, et par passion, contre cette vérité, dans une école, comme les pyrrhoniens ont disputé ridiculement sur la vérité de leur propre existence, pour douter de tout sans exception; mais on peut dire de ceux qui contestent le libre arbitre ce qui a été dit des pyrrhoniens : C'est une secte, non de philosophes, mais de menteurs. Ils se vantent de douter, quoique le doute ne soit nullement en leur pouvoir. Tout homme sensé, qui se consulte et qui s'écoute, porte au dedans de soi une décision invincible en faveur de sa liberté. Cette idée nous représente qu'un homme n'est coupable que quand il fait ce qu'il peut s'empêcher de faire, c'est-à-dire ce qu'il fait par le choix de sa volonté, sans y être déterminé inévitablement et invinciblement par quelque autre cause distinguée de sa volonté. Voilà, dit saint Augustin[1], une vérité pour l'éclaircissement de laquelle on n'a aucun besoin d'approfondir les raisonnements des livres. C'est ce que la nature crie; c'est ce qui est empreint au fond de nos cœurs par la libéralité de la nature; c'est ce qui est plus clair que le jour; c'est ce que tous les hommes connaissent; depuis l'école où les enfants apprennent à lire jusqu'au trône du sage Salomon; c'est ce que les bergers chantent sur les montagnes, c'est ce que les évêques enseignent dans les lieux sacrés, et ce que le genre humain annonce dans tout l'univers.

Le doute ne saurait être plus sincère et plus sérieux sur la

[1] *De duab. Anim. contra Manich.* cap. x, xi, nos 14, 15; t. VIII.

liberté que sur l'existence des corps qui nous environnent. Dans la dispute, l'imagination s'échauffe ; on s'impose à soi-même ; on se fait accroire qu'on doute, et on embrouille, à force de vains sophismes, les vérités les plus palpables : mais dans la pratique on suppose la liberté, comme on suppose qu'on a des bras, des jambes, un corps, et qu'on est environné d'autres corps contre lesquels il ne faut pas aller choquer le sien. Raisonnez tant qu'il vous plaira sur vos idées claires ; il faut ou les suivre sans crainte de se tromper, ou être absolument pyrrhonien. Le doute universel est insoutenable. Quand même nos idées claires devraient nous tromper, il est inutile de délibérer pour savoir si nous les suivrons, ou si nous ne les suivrons pas : leur évidence est invincible, elle entraîne notre jugement ; et si elles nous trompent, nous sommes dans une nécessité invincible d'être trompés. En ce cas, nous ne nous trompons pas nous-mêmes ; c'est une puissance supérieure à la nôtre qui nous trompe et qui nous dévoue à l'erreur. Que pouvons-nous faire sinon suivre notre raison? Et si c'est elle-même qui nous trompe, qui est-ce qui nous détrompera ? avons-nous au dedans de nous une autre raison supérieure à notre raison même, par le secours de laquelle nous puissions nous défier d'elle et la redresser? Cette raison se réduit à nos idées, que nous consultons et comparons ensemble. Pouvons-nous, par le secours de nos seules idées, mettre en doute nos idées mêmes? Avons-nous une seconde raison pour corriger en nous la première? Non, sans doute. Nous pouvons bien suspendre notre conclusion quand ces idées sont obscures, et quand leur obscurité nous laisse en suspens : mais quand elles sont claires comme cette vérité, *deux et deux font quatre*, le doute serait non un usage de la raison, mais un délire. Si c'est se tromper que de suivre une raison qui par son évidence nous entraîne invinciblement, c'est l'être infiniment parfait qui nous trompe, et qui a tort. Nous faisons notre devoir en nous laissant tromper ; et nous aurions tort en résistant à cette évidence, qui nous subjuguerait enfin malgré nos vaines résistances ; et je soutiens, avec

saint Augustin, que la vérité du libre arbitre et son exercice journalier est d'une évidence si intime et si invincible, que nul homme qui ne rêve pas n'en saurait douter dans la pratique.

IV. Venons aux exemples familiers qui rendront cette vérité sensible. Donnez-moi un homme qui fait le profond philosophe, et qui nie le libre arbitre : je ne disputerai point contre lui; mais je le mettrai à l'épreuve dans les plus communes occasions de la vie, pour le confondre par lui-même. Je suppose que la femme de cet homme lui est infidèle, que son fils lui désobéit et le méprise, que son ami le trahit, que son domestique le vole; je lui dirai, quand il se plaindra d'eux : Ne savez-vous pas qu'aucun d'eux n'a tort, et qu'ils ne sont pas libres de faire autrement? Ils sont, de votre propre aveu, aussi invinciblement nécessités à vouloir ce qu'ils veulent, qu'une pierre l'est à tomber quand on ne la soutient pas. Croyez-vous que cet homme prenne une telle raison en payement? Croyez-vous qu'il excusera l'infidélité de sa femme, l'insolence et l'ingratitude de son fils, la trahison de son ami, et le vol de son domestique? N'est-il pas certain que ce bizarre philosophe, qui ose nier le libre arbitre dans l'école, le supposera comme indubitable dans sa maison, et qu'il ne sera pas moins implacable contre ces personnes, que s'il avait soutenu toute sa vie le dogme de la plus grande liberté? Il est donc visible que cette philosophie n'en est pas une, et qu'elle se dément elle-même sans aucune pudeur. Allez plus loin. Dites à cet homme que le public le blâme sur une telle action dont on lui impute le tort; il vous répondra, pour se justifier, qu'il n'a pas été libre de l'éviter, et il ne doutera nullement qu'il ne soit excusé aux yeux du monde entier, pourvu qu'il prouve qu'il a agi non par choix, mais par pure nécessité. Vous voyez donc que cet ennemi imaginaire du libre arbitre est réduit à le supposer dans la pratique, lors même qu'il fait semblant de ne le croire pas.

V. Il est vrai qu'il y a certaines actions que nous ne sommes pas libres de faire, et que nous évitons par nécessité.

Alors nous n'avons aucun motif ou raison de vouloir, qui puisse toucher notre entendement, le mettre en suspens, et nous faire entrer dans une sérieuse délibération pour savoir s'il convient de faire une telle action, ou de l'éviter. C'est ainsi qu'un homme sain de corps et d'esprit, vertueux et plein de religion, n'est pas libre de se jeter par la fenêtre, de courir tout nu par les rues, et de tuer ses enfants. En cet état, il ne peut avoir ni aucune raison de vouloir faire ces actions, ni sujet de délibérer, ni indifférence réelle de volonté à cet égard. Ainsi il n'est pas libre de faire ces actions. Il ne pourrait y avoir qu'une mélancolie folle, ou un désespoir semblable à celui de divers païens, qui pourrait jeter un homme dans une telle extrémité : mais comme nous sentons en nous une vraie impuissance de faire des actions si insensées pendant que nous avons l'usage de notre raison, nous sentons au contraire que nous sommes libres à l'égard de tous les partis sur lesquels nous délibérons sérieusement. En effet, rien ne serait plus ridicule que de délibérer si nous n'avions point à choisir, et si nous étions toujours invinciblement déterminés à un seul parti. Nous délibérons néanmoins très-souvent, et nous ne saurions douter que nos délibérations ne soient très-bien fondées toutes les fois qu'elles roulent sur plusieurs partis qui ont tous leur apparence de bien et leurs motifs pour nous attirer. Donc il faut croire que toute la vie des hommes se passe, comme dans la pure illusion d'un songe, dans des délibérations qui ne sont qu'un jeu d'enfants; ou bien il faut conclure que nous sommes libres dans les cas ordinaires où tout le genre humain délibère et croit décider. C'est ainsi que je me détermine moi-même pour me lever ou pour demeurer assis, pour parler ou pour me taire, pour retarder mon repas ou pour le faire sans retardement. C'est sur de telles choses qu'il est impossible à l'homme de mettre sérieusement en doute l'exercice de sa liberté.

VI. Il faut encore avouer que l'homme n'est libre ni à l'égard du bien pris en général, ni à l'égard du souverain bien clairement connu. La liberté consiste dans une es-

pèce d'équilibre de la volonté entre deux partis. L'homme ne peut choisir qu'entre des objets dignes de quelque choix et de quelque amour en eux-mêmes, et qui font une espèce de contre-poids entre eux. Il faut de part et d'autre des raisons vraies ou apparentes de vouloir : c'est ce qu'on appelle des motifs. Or il n'y a que des biens vrais ou apparents qui excitent la volonté; car le mal, en tant que mal, sans aucun mélange de bien, est un néant dépourvu de toute amabilité. Il faut donc que l'exercice de la liberté soit fondé sur une espèce de contre-poids qui se trouve entre les divers biens proposés. Il faut que l'entendement et la volonté soient en balance entre ces biens vrais ou apparents. Or il est manifeste que quand vous mettez d'un côté le bien considéré en général, c'est-à-dire la totalité des biens sans exception, vous ne pouvez mettre de l'autre côté de la balance que le néant de tout bien; et que la volonté ne peut ni se trouver dans aucune suspension, ni délibérer sérieusement entre tout et rien. De plus, si on suppose le souverain bien présent et clairement connu, on ne saurait lui opposer aucun autre bien qui fasse aucun contre-poids. L'infini emporte sans doute la balance contre le fini. La disproportion est infinie. L'entendement ne peut ni douter, ni hésiter, ni suspendre un seul moment sa décision. La volonté est ravie et entraînée. La délibération en ce cas ne serait pas une délibération, ce serait un délire; et le délire est impossible dans un état où l'on suppose la suprême vérité et bonté très-clairement présente et connue. On ne peut donc hésiter sur le bien suprême qu'en ne le connaissant que d'une connaissance superficielle, imparfaite et confuse qui le rabaisse jusqu'à le faire comparer aux biens qui lui sont infiniment inférieurs. Alors l'obscurité de ce grand objet, et l'éloignement dans lequel on le considère, fait une espèce de compensation avec la petitesse de l'objet fini qui se trouve présent et sensible. Dans cette fausse égalité, l'homme délibère, choisit, et exerce sa liberté entre deux biens infiniment inégaux. Mais si le bien suprême venait à se montrer tout à coup avec évidence, avec son attrait

infini et tout-puissant, il ravirait d'abord tout l'amour de la volonté, et il ferait disparaître tout autre bien, comme le grand jour dissipe les ombres de la nuit. Il est aisé de voir que dans le cours de cette vie la plupart des biens qui se présentent à nous sont, ou si médiocres en eux-mêmes, ou si obscurcis, qu'ils nous laissent en état de les comparer. C'est par cette comparaison que nous délibérons pour choisir; et quand nous délibérons, nous sentons par conscience intime que nous sommes les maîtres de choisir, parce que la vue d'aucun de ces biens n'est assez puissante pour détruire tout contre-poids, et pour entraîner invinciblement notre volonté. C'est dans le contre-poids des biens opposés que la liberté s'exerce.

VII. Otez cette liberté, toute la vie humaine est renversée, et il n'y a plus aucune trace d'ordre dans la société. Si les hommes ne sont pas libres dans ce qu'ils font de bien et de mal, le bien n'est plus bien, et le mal n'est plus mal. Si une nécessité inévitable et invincible nous fait vouloir tout ce que nous voulons, notre volonté n'est pas plus responsable de son vouloir qu'un ressort de machine n'est responsable du mouvement qui lui est inévitablement et invinciblement imprimé. En ce cas, il est ridicule de s'en prendre à la volonté, qui ne veut qu'autant qu'une autre cause distinguée d'elle la fait vouloir. Il faut remonter tout droit à cette cause, comme je remonte à la main qui remue un bâton pour me frapper, sans m'arrêter au bâton, qui ne me frappe qu'autant que cette main le pousse. Encore une fois, ôtez la liberté, vous ne laissez sur la terre ni vice, ni vertu, ni mérite. Les récompenses sont ridicules, et les châtiments sont injustes et odieux. Chacun ne fait que ce qu'il doit, puisqu'il agit selon la nécessité. Il ne doit ni éviter ce qui est inévitable, ni vaincre ce qui est invincible. Tout est dans l'ordre; car l'ordre est que tout cède à la nécessité. Qu'y a-t-il donc de plus étrange que de vouloir contredire ses propres idées, c'est-à-dire la voix de la raison, et que de s'obstiner à soutenir ce qu'on est contraint de démentir sans cesse dans

la pratique, pour établir une doctrine qui renverse tout ordre et toute police, qui confond le vice et la vertu, qui autorise toute infamie monstrueuse, qui éteint toute pudeur et tout remords, qui dégrade et qui défigure sans ressource tout le genre humain? Pourquoi veut-on étouffer ainsi la voix de la raison? C'est pour secouer le joug de la religion, c'est pour alléguer une impuissance flatteuse en faveur du vice contre la vertu. Il n'y a que l'orgueil et les passions les plus déréglées qui puissent pousser l'homme jusqu'à un si violent excès contre sa propre raison. Mais cet excès lui-même doit ouvrir les yeux à l'homme qui y tombe. L'homme ne doit-il pas se défier de son cœur corrompu, et se récuser soi-même pour juge, dès qu'il aperçoit que le goût effréné du mal le porte jusqu'à se contredire soi-même, et à nier sa propre liberté, dont la conviction intime le surmonte à tout moment? Une doctrine si énorme et si emportée (comme parle Cicéron de celle des épicuriens) ne doit point être examinée dans l'école, mais punie par les magistrats.

VIII. On demande comment est-ce que l'être infiniment parfait, qui tend toujours, selon sa nature, à la plus haute perfection de son ouvrage, a pu créer des volontés libres, c'est-à-dire laissées à leur propre choix entre le bien et le mal, entre l'ordre et le renversement de l'ordre? Pourquoi les aurait-il abandonnées à leur propre faiblesse, prévoyant que l'usage qu'elles en feraient serait celui de se perdre, et de dérégler tout l'ouvrage divin?

Je réponds que ce qu'on veut nier est inconstestable. D'un côté, on avoue qu'il y a un être infiniment parfait qui a créé les hommes; d'un autre côté, la nature entière crie que nos volontés sont libres. Qu'on me montre l'homme qui n'a pas de honte de le nier, je le lui ferai affirmer trente fois par jour dans toutes les affaires les plus sérieuses : la vérité lui échappera malgré lui, tant il en est plein, lors même qu'il veut la combattre. Il est donc évident que l'être infiniment parfait nous a créés avec des volontés libres. Le fait, clair comme le jour, est décisif. On a beau subtiliser pour prouver que l'ê-

tre infiniment parfait n'a pas pu mettre cette imperfection et cette source de désordre dans son ouvrage : la réponse est courte et tranchante. L'être infiniment parfait sait beaucoup mieux que nous ce qui convient à sa perfection infinie; or, il est évident que l'homme, qui est son ouvrage, est libre, et on ne peut le nier sans contredire sa propre raison : donc l'être infiniment parfait a trouvé que la liberté de l'homme pouvait s'accorder avec l'infinie perfection du Créateur. Il faut donc que l'intelligence finie se taise et s'humilie, quand l'être infiniment parfait décide dans la pratique toute la question. Sans doute il n'a pas violé l'ordre : or est-il qu'il a fait l'homme libre, puisque l'homme ne peut lui-même étouffer la voix de son cœur sur la liberté . donc Dieu a pu faire l'homme libre sans violer l'ordre. Si l'homme borné ne peut pas comprendre comment cette liberté, source de tout désordre, peut s'accorder avec l'ordre suprême dans l'ouvrage de Dieu, il n'a qu'à croire humblement ce qu'il n'entend pas : c'est sa raison même qui le tient sans cesse subjugué par cette impression invincible de son libre arbitre. Quand même il ne pourrait pas comprendre par sa raison une vérité dont sa raison ne souffre aucun doute, il faudrait regarder cette vérité comme tant d'autres de l'ordre naturel, qu'on ne peut ni éclaircir ni révoquer en doute sérieux; comme, par exemple, la vérité de la matière, qu'on ne peut supposer ni composée d'atomes, ni divisible à l'infini, sans des difficultés insurmontables.

IX. Il y a une extrême différence entre la perfection de l'ouvrier et celle de l'ouvrage. L'ouvrier ne peut rien faire qu'avec une perfection infinie, puisqu'il ne peut jamais se dégrader, et rien perdre de ce qu'il est; mais l'ouvrage de l'ouvrier infiniment parfait ne peut jamais avoir qu'une perfection finie. Si l'ouvrage avait une infinie perfection, il serait l'ouvrier même; car il n'y a que Dieu seul qui puisse être infiniment parfait. Rien ne peut être égal à lui, rien ne peut même être qu'infiniment au-dessous de lui : de là il faut conclure que, nonobstant sa toute-puissance, il ne peut rien pro-

duire hors de lui qui ne soit infiniment imparfait, c'est-à-dire infiniment inférieur à sa suprême perfection. Pour concevoir ce que Dieu peut produire hors de lui, il faut se le représenter comme voyant des degrés infinis de perfection au-dessous de la sienne. En quelque degré qu'il s'arrête, il en trouve d'infinis en remontant vers lui et en descendant au-dessous de lui. Ainsi il ne peut fixer son ouvrage à aucun degré qui n'ait une infériorité infinie à son égard. Tous ces divers degrés sont plus ou moins élevés les uns à l'égard des autres; mais tous sont infiniment inférieurs à l'Être suprême. Ainsi on se trompe manifestement quand on veut s'imaginer que l'être infiniment parfait se doit à lui-même, pour la conservation de sa perfection et de son ordre, de donner à son ouvrage le plus grand ordre et la plus haute perfection qu'il peut lui donner. Il est certain, tout au contraire, que Dieu ne peut jamais fixer aucun ouvrage à un degré certain de perfection, sans l'avoir pu mettre à un autre degré supérieur d'ordre et de perfection, en remontant toujours vers l'infini, qui est lui-même. Ainsi il est certain que Dieu, loin de vouloir toujours le plus haut degré d'ordre et de perfection, ne peut jamais aller jusqu'au plus haut degré, et qu'il s'arrête toujours à un degré inférieur à d'autres qui remontent sans cesse vers l'infini. Faut-il donc s'étonner si Dieu n'a pas fait la volonté de l'homme aussi parfaite qu'il aurait pu la faire? Il est vrai qu'il aurait pu la faire d'abord impeccable, bienheureuse, et dans l'état des esprits célestes. En cet état, les hommes auraient été, je l'avoue, plus parfaits et plus participants de l'ordre suprême. Mais l'objection qu'on fait resterait toujours tout entière, puisqu'il y a encore, au-dessus des esprits célestes qui sont bornés, des degrés infinis de perfection, en remontant vers Dieu, dans lesquels le Créateur aurait pu créer des êtres supérieurs aux anges. Il faut donc ou conclure que Dieu ne peut rien faire hors de lui, parce que tout ce qu'il ferait serait infiniment au-dessous de lui, et par conséquent infiniment imparfait; ou avouer de bonne foi que Dieu, en faisant son ouvrage, ne choisit jamais le plus haut de tous les degrés d'ordre et de perfection. Cette

vérité suffit seule pour faire évanouir l'objection. Dieu, il est vrai, aurait fait l'homme plus parfait et plus participant de son ordre suprême, en le faisant d'abord impeccable et bienheureux, qu'en le faisant libre ; mais il ne l'a pas voulu, parce que son infinie perfection ne l'assujettit nullement à donner toujours un degré de perfection, sans qu'il y en ait d'autres à l'infini au-dessus de lui. Chaque degré a un ordre et une perfection digne du Créateur, quoique les degrés supérieurs en aient davantage. L'homme libre est bon en soi, conforme à l'ordre, et digne de Dieu, quoique l'homme impeccable soit encore meilleur.

X. Dieu, en faisant l'homme libre, ne l'a point abandonné à lui-même. Il l'éclaire par la raison. Il est lui-même au dedans de l'homme pour lui inspirer le bien, pour lui reprocher jusqu'au moindre mal, pour l'attirer par ses promesses, pour le retenir par ses menaces, pour l'attendrir par son amour. Il nous pardonne, il nous redresse, il nous attend, il souffre nos ingratitudes et nos mépris, il ne se lasse point de nous inviter jusqu'au dernier moment, et la vie entière est une grâce continuelle. J'avoue que quand on se représente des hommes sans liberté pour le bien, à qui Dieu demande des vertus qui leur sont impossibles, cet abandon de Dieu fait horreur ; il est contraire à son ordre et à sa bonté : mais il n'est point contraire à l'ordre que Dieu ait laissé au choix de l'homme secouru par sa grâce, de se rendre heureux par la vertu ou malheureux par le péché ; en sorte que, s'il est privé de la récompense céleste, c'est qu'il l'a rejetée lorsqu'elle était pour ainsi dire dans ses mains. En cet état, l'homme ne souffre aucun mal que celui qu'il se fait lui-même, étant pleinement maître de se procurer le plus grand des biens.

XI. Dieu, en faisant l'homme libre, lui a donné un merveilleux trait de ressemblance avec la Divinité, dont il est l'image. C'est une merveilleuse puissance dans l'être dépendant et créé, que sa dépendance n'empêche point sa liberté, et qu'il puisse se modifier comme il lui plaît. Il se fait bon ou mauvais à son choix ; il tourne sa volonté vers le bien ou vers

le mal, et il est, comme Dieu, maître de son opération intime; il a même, comme Dieu, un mélange de liberté pour certains biens, et de nécessité pour d'autres. Comme Dieu est nécessité de s'aimer et de n'aimer jamais que le bien, l'homme ne peut aimer que ce qui a quelque degré de bien; et il aime Dieu nécessairement, dès qu'il le connaît en pleine évidence. D'un autre côté, Dieu, infiniment supérieur à tout bien distingué de lui, se trouve, par cette supériorité infinie, pleinement libre de choisir tout ce qui lui plaît entre tous ces biens subalternes, lesquels, quoique inégaux entre eux, ont une espèce d'égalité en ce qu'ils sont infiniment inférieurs à l'Être suprême. Ainsi aucun d'eux n'est assez parfait pour déterminer Dieu, et chacun d'eux le laisse à sa propre détermination. L'homme a quelque chose de cette liberté. Aucun des biens qu'il connaît ici-bas ne surmonte sa volonté; aucun ne le détermine invinciblement; tous le laissent à sa propre détermination. Il est à lui, il délibère, il décide, et il a un empire suprême sur son propre vouloir. Ils est certain qu'il y a dans cet empire sur soi un caractère de ressemblance avec la Divinité qui étonne. Ce trait de ressemblance est digne de la complaisance de celui qui se doit à soi-même de faire tout pour soi.

XII. N'est-il pas digne de Dieu qu'il mette l'homme, par cette liberté, en état de mériter? Qu'y a-t-il de plus grand pour une créature que le mérite? Le mérite est un bien qu'on se donne par son choix, et qui rend l'homme digne d'autres biens d'un ordre supérieur. Par le mérite, l'homme s'élève, s'accroît, se perfectionne, et engage Dieu à lui donner de nouveaux biens proportionnés, qu'on nomme récompenses. N'est-il pas bien beau, et digne de l'ordre, que Dieu n'ait voulu lui donner la béatitude qu'après la lui avoir fait mériter? Cette succession de degrés par où l'homme monte n'est-elle pas convenable à la sagesse de Dieu, et propre à embellir son ouvrage? Il est vrai que l'homme ne peut point mériter sans être capable de démériter : mais ce n'est point pour procurer le démérite que Dieu donne la liberté; il ne la donne qu'en faveur du

mérite, et c'est pour le mérite, qui est son unique fin, qu'il souffre le démérite auquel la liberté expose l'homme. C'est contre l'intention de Dieu, et malgré son secours, que l'homme fait un mauvais usage d'un don si excellent, et si propre à le perfectionner.

XIII. Dieu, en donnant la liberté à l'homme, a voulu faire éclater sa bonté, sa magnificence et son amour; en sorte néanmoins que si l'homme, contre son intention, abusait de cette liberté pour sortir de l'ordre en péchant, Dieu le ferait rentrer dans l'ordre d'une autre façon, par le châtiment de son péché. Ainsi, toutes les volontés sont soumises à l'ordre : les unes en l'aimant, et en persévérant dans cet amour; les autres en y rentrant par le repentir de leurs égarements; les autres par le juste châtiment de leur impénitence finale. Ainsi l'ordre prévaut en tous les hommes; il est inviolablement conservé dans les innocents, réparé dans les pécheurs convertis, et vengé par une éternelle justice, qui est elle-même l'ordre souverain, dans les pécheurs impénitents. Qu'il est glorieux à cette sagesse de tirer ainsi le bien du mal même, et de tourner le mal en bien! En permettant le mal, Dieu ne le fait pas. Tout ce qui est de lui dans son ouvrage demeure digne de lui : mais il souffre que son ouvrage, qui est toujours infiniment imparfait en soi, puisse diminuer le degré de bonté qu'il y avait mis. Il souffre qu'il défaille un peu, pour avoir la gloire de le réparer par miséricorde, ou de le punir par justice, s'il méprise cette miséricorde offerte. Qu'il est beau à Dieu de glorifier ainsi ces deux diverses parties de son ordre et de sa bonté! L'une est de récompenser le bien; l'autre est de punir le mal. S'il n'eût pas fait l'homme libre, il n'eût pu faire éclater ni sa miséricorde ni sa justice, il n'aurait pu récompenser le mérite ni punir le démérite, ni convertir l'homme égaré. Il se devait en quelque façon ces différents genres de gloire. Il se les donne sans blesser sa bonté, qui ne manque à nul homme. Faut-il s'étonner qu'il se doive glorifier en tant de façons? Si on regarde la profondeur du conseil de Dieu dans la permission du péché, on n'y trouve rien d'injuste pour

l'homme, puisqu'il ne souffre son égarement qu'en lui donnant tous les secours nécessaires pour ne s'égarer jamais. Si on regarde cette permission par rapport à Dieu même, elle n'a rien qui altère son ordre et sa bonté, puisqu'il ne fait que souffrir ce qu'il ne fait ni ne procure. Il oppose au péché tous les secours de la raison et de la grâce. Il ne reste que sa seule toute-puissance absolue qu'il n'y oppose pas, parce qu'il ne veut point violer le libre arbitre qu'il a laissé à l'homme en faveur du mérite, et ce qui échappe à l'ordre du côté de la bonté et de la récompense y rentre en même temps du côté de la justice et du châtiment. Ainsi l'ordre, qui a deux parties essentielles, subsiste inviolablement par cette alternative de la miséricorde ou de la justice à laquelle chacun doit appartenir.

Que peut-on donc conclure sur les trois questions proposées?

L'être infiniment parfait nous a créés pour lui; c'est-à-dire afin que nous soyons occupés de son admiration, de sa louange et de son amour. Voilà son culte. Les signes qu'on en donne au dehors sont nécessaires pour annoncer ce culte à ceux qui ne l'ont pas; pour l'affermir et le perfectionner dans ceux qui l'ont déjà imparfaitement; et pour le rendre uniforme en tous, puisque tous doivent être réunis dans cette adoration publique.

L'âme est immortelle, puisqu'elle n'a aucune cause de destruction en soi, que Dieu n'anéantit aucun être jusqu'au moindre atome, et qu'il nous promet la vie éternelle.

Le libre arbitre est incontestable. Ceux qui le nient n'ont pas besoin d'être réfutés, car ils se démentent eux-mêmes. Il faut ou le supposer sans cesse, ou renoncer à la raison, et ne vivre pas en homme. Ce que la nature nous persuade invinciblement nous est encore certifié par l'autorité de Dieu parlant dans les Écritures. Que tardons-nous à croire? D'où vient que l'homme, si crédule pour tout ce qui flatte son orgueil et ses passions, cherche tant de chicanes contre ces vérités, qui devraient le combler de consolation? L'homme

craint de trouver un Dieu infiniment bon, qui veuille son amour, et qui exige de lui une société qui le rend bienheureux. Il craint de trouver que son âme ne mourra point avec son corps, et qu'après cette courte et malheureuse vie Dieu lui prépare une vie céleste sans fin. Il craint de trouver un Dieu qui le laisse maître de son sort pour le rendre heureux par sa vertu, ou malheureux par son vice, et qui veuille être servi par des volontés libres. D'où vient une crainte si dénaturée et une incrédulité si contraire à tous nos plus grands intérêts? C'est que l'amour-propre est un amour fou, un amour extravagant, un amour égaré qui se trahit lui-même. On craint beaucoup plus de gêner un peu ses passions et sa vanité, pendant le petit nombre de jours qui nous sont comptés ici-bas, que de perdre le bien infini, que de renoncer à une vie éternelle, que de se précipiter dans un éternel désespoir. Que doit-on attendre des raisonnements d'un esprit si malade, et si ombrageux contre toute guérison? Voudrait-on écouter sérieusement un homme qui serait, en toute autre matière, dans des préjugés si incurables contre son véritable bien? Il n'y a qu'un seul remède à tant de maux, qui est que l'homme rentre au fond de son cœur, non pour s'y posséder soi-même, mais pour s'y laisser posséder de Dieu; qu'il le prie, qu'il l'écoute, qu'il se défie de soi, qu'il se confie à lui, qu'il condamne son orgueil, qu'il demande du secours dans sa faiblesse pour réprimer toutes ses passions, et qu'il reconnaisse que l'amour-propre étant la plaie de son cœur, il ne peut trouver la santé et la paix que dans l'amour de Dieu.

LETTRE III.

SUR LE CULTE INTÉRIEUR ET EXTÉRIEUR, ET SUR LA RELIGION JUIVE.

Comme je sais que vous lisez Abbadie sur la vérité de la religion, je ne puis m'empêcher de vous proposer quelques réflexions sur cette matière. Je vous supplie de les bien peser.

Dieu a fait toutes choses pour lui. Il ne peut jamais rien devoir qu'à lui seul, et il se doit tout. Tous les êtres sans

intelligence ne se meuvent que suivant les règles du mouvement qu'il leur a données. Tous ces êtres sont dans sa main, et obéissent, pour ainsi dire, à sa voix toute-puissante : ils n'ont ni être ni mouvement que par lui seul. Mais il a fait d'autres êtres, qui sont intelligents et qui ont une volonté. Ces êtres, qui connaissent et qui veulent, n'appartiennent-ils pas autant au Créateur que les autres? lui doivent-ils moins? peut-il moins sur eux? ne les a-t-il pas faits pour lui-même aussi bien que les autres? ne doit-il pas régler selon son bon plaisir toutes leurs pensées et toutes leurs volontés, comme il règle les mouvements des corps? n'a-t-il pas créé les êtres capables de reconnaissance et d'amour, afin qu'ils connaissent et qu'ils aiment sa vérité et sa bonté infinies? Le rapport de la créature au Créateur est la fin essentielle de la création; car Dieu se doit tout à lui-même, et il n'a pu rien créer que pour lui. Ce rapport est ce que nous appelons sa gloire. Ce rapport est différent suivant les différentes natures des êtres. Dieu rapporte à soi-même, par sa propre volonté, les êtres qui n'ont pas une volonté propre pour s'y rapporter eux-mêmes librement. Voilà le genre le moins noble des créatures; mais pour le genre supérieur des êtres intelligents, comme ils sont libres et voulants, Dieu les rapporte à soi, en exigeant d'eux qu'ils s'y rapportent eux-mêmes volontairement. Le rapport de la matière, c'est d'être souple, et, pour ainsi dire, patiente dans les mains de Dieu, pour toutes les figures et pour tous les mouvements qu'il lui plaît de lui donner; car le rapport d'une créature au Créateur suit toujours la nature de cette créature même. La matière ne peut avoir que des figures et des mouvements; elle ne peut donner à Dieu que ce qui est en elle, c'est-à-dire des mouvements et des figures : encore même ne peut-elle pas les lui donner; elle les lui laisse prendre. C'est lui qui se donne lui-même à lui-même tout ce qu'il veut dans ces êtres inanimés; mais pour les êtres intelligents et voulants, qui sont d'un ordre bien supérieur, il ne fait rien en eux qu'il ne leur fasse vouloir avec lui : le vouloir est en eux ce que le mouvoir est dans la

matière. Comme Dieu, cause de tout ce qui est bon, donne le mouvoir aux êtres mobiles, il donne le vouloir aux êtres voulants: il leur donne un vouloir libre, quoique dépendant de lui. Tout ce qui est donc est essentiellement dépendant; une liberté donnée est donc une liberté essentiellement dépendante. Cette liberté n'a donc rien de commun avec l'indépendance: c'est une liberté subordonnée d'un être qui n'a rien en aucun genre par soi. En cet état, l'être libre et voulant doit se regarder sans cesse comme un demi-néant; comme un don toujours passager, et qui ne dure qu'autant qu'il se renouvelle; comme un demi-être qui n'est que prêté; comme un je ne sais quoi sans connaissance, qui échappe dès qu'on le veut trouver; comme un être fluide et successif qui ne subsiste jamais tout entier; dont les parties, pour ainsi dire, ne sont jamais ensemble, non plus que les flots d'une rivière, dont les uns ne sont plus devant moi quand les autres y arrivent. Je ne sais comment pouvoir m'assurer que le moi d'hier est le même que celui d'aujourd'hui. Ils ne sont pas nécessairement liés ensemble: l'un peut être sans l'autre. Peut-être que le moi de demain ne suivra jamais celui d'aujourd'hui: comme mon corps d'hier avait d'autres parties et d'autres dispositions ou arrangements que celui d'aujourd'hui; de même le moi qui pense et qui veut a aujourd'hui d'autres pensées et d'autres volontés que celui d'hier. O Dieu! que suis-je? je n'en sais rien, tant je suis peu de chose. Mais je pense et je veux, et c'est là tout ce que je puis donner à celui qui m'a fait. Il faut que je rapporte uniquement à lui seul tout ce que je suis; car je dois lui rendre tout ce qu'il m'a donné. Il n'a mis en moi rien pour moi: il n'a mis rien en moi que pour lui seul. Tels sont ses droits essentiels, dont il ne peut jamais rien relâcher. Ce qu'il a mis en moi, c'est la pensée et la volonté. Je lui dois donc tout ce que j'ai de pensée et de volonté. En chaque moment il me donne tout, en chaque moment je lui dois tout sans réserve. Il me donne moi-même à moi-même: je me dois donc à lui; je suis à lui, et non pas à moi. Mon rapport suit mon être; mon être est la

pensée et la volonté; mon rapport est un rapport de pensée et de volonté. Le rapport de pensée est de connaître Dieu, vérité suprême. Le rapport de volonté est d'aimer Dieu, bonté infinie: mais qu'est-ce que l'aimer? c'est vouloir sa volonté. Il n'a besoin ni de moi ni des choses viles que je possède. Dans le temps que je crois les posséder, il les possède seul, et je ne puis les lui donner. Il n'a que faire de mes souhaits pour sa grandeur, car elle est au comble; et il ne peut rien recevoir dans sa plénitude, qui est l'infini. Que puis-je donc? ce qu'il me donne de pouvoir. Je puis vouloir tout ce qu'il veut, et préférer sa volonté à tout ce qui s'appelle mes intérêts. Voilà mon rapport essentiel conforme à mon être; voilà la fin de ma création, voilà l'amour de Dieu; voilà le culte en esprit et en vérité qu'il exige de ses créatures; voilà ce que l'on nomme religion. L'encens le plus exquis, les cérémonies les plus majestueuses, les temples les plus augustes, les assemblées les plus solennelles, les hymnes les plus sublimes, la mélodie la plus touchante, les ornements les plus précieux, l'extérieur le plus grave et le plus modeste des ministres de l'autel, ne sont que des signes extérieurs et corporels de ce culte tout intérieur qui est la conformité de notre volonté à celle de Dieu. Voilà tout l'homme; ce n'est qu'un être entièrement relatif à Dieu, il n'est rien que par là; il n'est plus rien dès le moment qu'il déchoit de cet ordre essentiel.

Il est vrai que ce qu'on nomme religion demande des signes extérieurs qui accompagnent le culte intérieur. En voici les raisons. Dieu a fait les hommes pour vivre en société. Il ne faut pas que leur société altère leur culte intérieur; au contraire, il faut que leur société soit une communication réciproque de leur culte; il faut que leur société soit un culte continuel: il faut donc que ce culte ait des signes sensibles qui soient le principal lien de la société humaine. Voilà donc un culte extérieur qui est essentiel, et qui doit réunir les hommes. Dieu a sans doute voulu qu'ils s'aimassent, qu'ils vécussent tous ensemble comme frères dans une même famille, et comme enfants d'un même père.

Il faut donc qu'ils puissent s'édifier, s'instruire, se corriger, s'exhorter, s'encourager les uns les autres, louer ensemble le père commun, et s'enflammer de son amour. Ces choses si nécessaires renferment tout l'extérieur de la religion. Ces choses demandent des assemblées, des pasteurs qui y président, une subordination, des prières communes, des signes communs pour exprimer les mêmes sentiments. Rien n'est plus digne de Dieu, et ne porte plus son caractère, que cette unanimité intérieure de ses vrais enfants, qui produit une espèce d'uniformité dans leur culte extérieur. Voilà ce qu'on appelle *religion*, qui vient du mot latin *religare*, parce que le culte divin rallie et unit ensemble les hommes, que leurs passions farouches rendraient sauvages et incompatibles sans ce lien sacré. De là vient que les peuples qui n'ont point eu de vraie et pure religion ont été obligés d'en inventer de fausses et d'impures, plutôt que de manquer d'un principe supérieur à l'homme, pour dompter l'homme et pour le rendre docile dans la société. De là vient que Numa, Lycurgue, Solon et les autres législateurs ont eu besoin de paraître divinement inspirés pour pouvoir policer les peuples. De là il est arrivé que des impies, tels que Lucrèce, ont osé dire que la crainte des dieux n'est qu'une invention des tyrans politiques, qui ont voulu consacrer ce joug de leur tyrannie pour tenir les peuples dans une servitude pleine de lâcheté et de superstition : aveugles, qui ne voient pas que le plus grand des biens, qui est la subordination et la paix, ne peut nous venir par l'erreur ! Les inventeurs de fausses religions sont comme les charlatans et les faux monnayeurs. On ne s'est avisé de débiter de la fausse monnaie qu'à cause qu'il y en avait déjà de véritable. Les imposteurs n'ont donné de mauvais remèdes qu'à cause que les hommes avaient déjà quelques remèdes qui les avaient guéris. Le faux imite le vrai, et le vrai précède le faux. Le culte simple et pur, qui est essentiellement dû à l'Être suprême, a dû être de tous les temps et naître avec le genre humain. C'est lui qui a fait sentir aux hommes ce qu'ils se doivent les uns aux autres par rapport à celui à qui ils doi-

vent tout. C'est lui qui a modéré, policé, uni les hommes. Ce lien unique, ce lien si puissant a manqué à tous les peuples qui ont oublié Dieu. Il a fallu par politique y revenir; et les hommes égarés, faute de la vraie religion qu'ils avaient perdue, n'ont pu se passer d'en inventer de ridicules et d'affreuses. Une religion monstrueuse était un moindre mal dans la société que l'irréligion. Mais revenons au fond du culte de Dieu. Il demande également deux choses : l'une, d'être unanime, c'est-à-dire le même dans les cœurs des hommes; l'autre, d'être exprimé par des signes sensibles, qui le perpétuent dans la société et qui en soient le lien le plus inviolable.

Pour l'unanimité intérieure du culte, en voici la preuve. Dieu, suprême vérité, ne se tient point honoré du mensonge. La pensée ne peut l'honorer par l'erreur. La volonté ne peut l'honorer par le vice ni par aucun mal. Le vrai culte se réduit donc essentiellement à croire le vrai et à aimer le bon souverain. Donc toutes les religions qui ne se réduisent point à connaître et à aimer souverainement un seul Dieu infiniment parfait, par qui seul toutes choses sont, ne sont point des cultes dignes de ce Dieu. Donc toute religion qui renferme, ou des erreurs sur ce Dieu infini, ou des déréglements de volonté contre son amour dominant, est manifestement fausse. Donc toutes les philosophies particulières, qui se contredisent les unes les autres sur le premier être, sur la fin dernière de l'homme, etc., ne sont point ce culte et ce corps de religion que nous devons trouver. Dieu n'est non plus l'auteur de la confusion que du mensonge. Ceux qui lui rendent le vrai culte ne peuvent le faire qu'autant qu'ils sont animés et inspirés par lui. L'esprit de Dieu n'est jamais ni variant ni contraire à lui-même. Ce qu'il inspire à l'un, il l'inspire à l'autre, ou du moins il ne lui inspire rien de contraire. L'esprit de vérité est donc un esprit d'unanimité, et qui fait que tous ceux que Dieu inspire pour son culte pensent et veulent tous les mêmes choses pour l'essentiel de ce culte. Il faut trouver cette unanimité invariable dans tous les pays et dans tous les siècles. Donc il

n'y a rien de plus indigne de Dieu que la diversité des philosophies et des religions. Comment Dieu pourrait-il se tenir honoré de ce mélange monstrueux de tant d'opinions impies, dont les unes condamnent les autres avec exécration, et dont aucune ne renferme ni la véritable idée de Dieu, ni le culte intérieur d'amour qui lui est dû? Les philosophes ont disputé tant de fois les uns contre les autres : les uns ont mis la divinité dans le feu, les autres dans l'air, d'autres dans la machine entière de l'univers. Aucun n'a connu un être infini, qui fût tout ce qu'il y a de parfait dans les autres êtres, et rien de restreint à une nature particulière ou bornée. Aucun n'a connu un être qui est essentiellement par lui, et par qui sont tous les autres êtres qu'il a tirés du néant. Donc aucun de tous ces philosophes n'a rendu le vrai culte au vrai Dieu. Donc l'assemblage confus de toutes ces philosophies n'est qu'un amas énorme d'opinions extravagantes qui se combattent et se confondent réciproquement sans rien établir. Ne cherchons donc plus aucune trace du vrai culte dans cette multitude de sectes philosophiques. Nous trouverons encore moins cette unanimité invariable dans les différentes religions. Écoutons les Grecs et les Égyptiens; ils nous nommeront les douze grands dieux, les uns d'une façon, les autres d'une autre, comme Hérodote le déclare. Écoutons les Perses; ils diront tout autre chose : c'est le feu sous le nom de Mithra; c'est le soleil qui est la véritable divinité. Écoutons les Romains; ils nous fourniront d'autres dieux inconnus à ces premiers peuples. Les brachmanes et les gymnosophistes des Indes nous en donneront encore d'une autre mode. Chaque pays, chaque ville prétend mettre les siens en honneur. Il n'y a que le Dieu créateur du ciel et de la terre qui n'est point connu hors de la Judée. Des dieux anciens et nouveaux se présentent en foule. Partout la divinité est dégradée : on la multiplie, on la met dans les êtres les plus vils; on lui attribue les passions les plus basses, les plus injustes, les plus infâmes. Le culte de ces monstrueuses divinités est aussi monstrueux qu'elles. On ne connaît d'autres moyens de les apaiser en faveur des

hommes les plus coupables et les plus impénitents, que de l'encens, des hécatombes, des mystères puérils qui couvrent des cruautés et des impuretés abominables. Le paganisme n'a jamais fait un corps ni de doctrine ni de culte; tout était changeant, arbitraire, incertain. Rien n'est si rempli de contradictions extravagantes que les fables des poëtes qui étaient leurs prophètes. Chaque pays, chaque ville, chaque homme avait sa religion. On ne peut donc trouver aucune trace d'unanimité, ni dans les philosophies ni dans les religions des gentils. Donc il est clair que Dieu ne les a point inspirés, pour leur donner ni son idée véritable ni le culte digne de lui. Donc il ne faut point chercher chez eux ce rapport de pensée et de volonté de la créature au Créateur, qui est la fin essentielle des êtres libres et intelligents; il ne faut pas même s'imaginer qu'on puisse trouver cette unanimité dans un petit nombre d'hommes obscurs et inconnus les uns aux autres, qui ont pu, en divers pays et en divers temps, connaître l'être infini, et l'aimer intérieurement d'un amour dominant. C'est ce que les déistes peuvent alléguer : mais ce système se renverse en deux mots; et c'est par là que j'entre dans ma seconde preuve sur la nécessité d'un culte extérieur.

Les vrais adorateurs ressemblent aux élus des protestants, qu'ils supposent avoir été cachés dans l'Église catholique avant leur réforme. Ces vrais adorateurs devaient au vrai Dieu un culte extérieur. Il ne suffisait pas de le croire et de l'aimer; il fallait le confesser de bouche, l'enseigner aux autres hommes, faits aussi bien qu'eux pour le connaître et pour l'aimer; il fallait rejeter les idoles, la multitude des dieux, et tout culte contraire à l'idée du Créateur. L'ont-ils fait? s'ils l'avaient fait, on le saurait; car de tels hommes auraient été bien singuliers. Ou ils auraient converti le monde idolâtre, comme les apôtres; ou ils auraient succombé dans la persécution du monde entier, qu'ils auraient soufferte en défendant la vérité. Dans l'un et dans l'autre cas ils seraient les plus célèbres de tous les hommes; les histoires en seraient pleines : mais nous n'en voyons aucune trace. Nous trouvons bien que Socrate

méprisait les dieux d'Athènes, et entrevoyait, par l'ouvrage de la nature, un être plus parfait que les dieux vulgaires inventés par la fable; mais il ne voyait rien qu'à demi; il n'osait parler; et il est mort lâchement en adorant les dieux qu'il ne croyait pas. Il ne peut donc point y avoir parmi les gentils certains philosophes plus philosophes que les autres, qui aient conservé en secret la pure idée et le pur culte du vrai Dieu avec unanimité entre eux. De tels gens épars çà et là, et inconnus les uns aux autres, ne peuvent remplir la fin que l'être parfait s'est proposée dans notre création, qui est de se faire un culte digne de lui dans la société des hommes, pour faire de cette société même un vrai culte de son infinie sainteté. Il n'aurait été honoré que par des lâches dont la croyance aurait été trahie par le culte. En jetant les yeux de toutes parts d'un bout de l'univers à l'autre, je ne vois qu'un seul peuple qui arrête mes regards, et qui peut former cette société religieuse. Ce peuple est le peuple juif, à qui le Créateur est connu. C'est là que son nom est grand;c'est là qu'on l'appelle *Celui qui est;* c'est là qu'on reconnaît qu'il a tiré l'univers du néant par sa volonté féconde et toute-puissante; c'est là qu'on pose pour premier principe qu'il faut servir comme esclave ce Dieu unique et souverain; qu'il faut l'aimer de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses pensées et de toutes ses forces. Cette idée est la seule qui renferme le vrai culte, et elle n'est que chez ce peuple. Cette idée ne peut venir que de Dieu seul, tant elle est sublime et au-dessus de l'homme. Cette idée est en nous le plus grand de tous les miracles. Quiconque n'a point cette idée ne peut parler de Dieu qu'en blasphémant, ne peut penser à Dieu qu'en le dégradant de son infinie perfection, ne peut le servir que par des apparences vaines, ne peut l'aimer plus que le monde entier et que soi-même, comme il doit essentiellement être aimé. Donc le vrai culte n'est qu'en un seul lieu, et chez un seul peuple à qui le Seigneur a enseigné ce qu'il est. C'est chez ce peuple que se trouve l'unanimité constante et invariable. Tous les Israélites descendent d'un seul homme

dont ils ont reçu ce culte, conservé sans interruption depuis l'origine de l'univers. Ce peuple, qui n'est qu'une seule famille, n'a qu'un seul livre, qui réunit toutes leurs pensées, toutes leurs affections en un seul Dieu. Ce livre les fait assembler souvent, pour n'être tous ensemble dans toutes leurs fêtes qu'un cœur, qu'une seule âme, et qu'une seule voix qui chante les louanges du Créateur. Ce livre unique forme et règle un culte unique. Tout est un chez eux, jusqu'à la police et aux lois qui forment la société. Tout vient d'un seul Dieu, être infini qui a tout fait : tout tend uniquement à lui. Ce n'est point une religion cachée dans le cœur, et par conséquent déguisée; c'est un amour simple et libre du Créateur, qui se manifeste hautement par des signes sans équivoque, comme il est naturel que l'amour se manifeste par les signes les plus sensibles quand il domine dans le cœur. Les cérémonies extérieures ne sont que des marques du culte intérieur, qui est tout l'essentiel. Ces cérémonies sont destinées à frapper l'homme grossier par les sens, et à nourrir l'amour dans le fond du cœur. Ces cérémonies ne sont pas la principale partie du culte; c'est dans le détail des mœurs, c'est dans la société de ce peuple, que le culte le plus parfait s'exerce par toutes les vertus que l'amour inspire. Voilà le culte public, unanime et invariable que nous cherchions.

Voilà, monseigneur, les réflexions que vous pouvez faire pour vous affermir sans grande discussion dans la persuasion que Dieu, avant Jésus-Christ, ne pouvait avoir mis son vrai culte que dans le peuple israélite. Si on a vu ceux qu'on a nommés Noachides, et ensuite Job, adorer uniquement le vrai Dieu sans être dans l'alliance et dans le culte reçu par Moïse, du moins les Noachides, Job et les autres semblables ont eu un culte extérieur et public, ils ont confessé ce qu'ils ont cru; ils ont chanté les louanges de Dieu; ils l'ont aimé ensemble et se sont aimés les uns les autres dans la société pour l'amour de lui; ils lui ont même dressé des autels, et présenté des offrandes, pour rendre plus sensible leur reconnaissance et leur soumission sans réserve à son domaine sou-

verain. Voilà le véritable culte conforme à celui des Israélites instruits par Moïse. Il n'est pas question de ce qui n'est que pure cérémonie dans la loi; les cérémonies ont eu un commencement et une fin; il ne s'agit que d'un culte d'amour suprême, exprimé, cultivé et perfectionné dans la société des hommes par des signes sensibles. Voilà ce qui est dû à Dieu; voilà notre fin essentielle; voilà en quoi les Noachides, Job et tous les autres n'ont fait qu'un seul peuple et un seul culte avec les Israélites. Comme Dieu n'a jamais pu cesser de se devoir ce tribut de gloire et de louange à soi-même, il n'a cessé de se le donner dans tous les siècles. *Il ne s'est jamais laissé lui-même sans témoignage*, comme dit l'Écriture [1]. En tous les temps il n'a pu créer les hommes que pour en être connu et aimé. Ce n'est point le connaître que de ne le croire pas un et infini, un qui est tout, et devant qui nous ne sommes rien. Ce n'est point l'aimer que de ne l'aimer pas au-dessus de tout, et par préférence à soi-même, vil néant appelé à l'être par sa pure bonté. La religion ne peut être que là, et il faut qu'elle ait toujours été, puisque Dieu n'a jamais pu en aucun temps avoir d'autre fin. En créant tant de générations d'hommes, si tous ne l'ont pas connu et aimé, c'est qu'ils ont corrompu leur voie; c'est qu'ils n'ont pas glorifié celui dont ils avaient quelques commencements de connaissance; c'est qu'ils ont voulu être à eux-mêmes plutôt qu'à celui qui les avait faits; et leur sagesse vaine n'a servi qu'à les jeter dans des illusions plus funestes. Mais enfin, dans tous les temps il faut trouver de vrais adorateurs en faveur desquels Dieu souffre les infidèles et continue son ouvrage. Où sont-ils ces amateurs de l'être unique et infini? où sont-ils? Nous ne les trouvons que dans l'histoire d'un seul peuple, histoire la plus ancienne de toutes, qui remonte jusqu'au premier homme, et qui nous montre ce culte d'amour de l'être unique et infini, que Dieu jamais n'a laissé interrompre. En faut-il davantage pour conclure qu'on ne doit chercher que chez les Juifs cette religion publique et in-

[1] *Act.* XIV, 16.

variable que Dieu se doit à lui-même dans tous les temps? J'espère, monseigneur, que cette première lettre vous fera bon juif; elle sera suivie d'une seconde pour vous faire bon chrétien, et d'une troisième pour vous faire bon catholique.

EXTRAIT D'UNE LETTRE

SUR

LA RÉFUTATION DE SPINOSA.

1° L'être infiniment parfait est un, simple, sans composition.

Donc il n'est pas des êtres infinis, mais un être simple qui est infiniment être.

Tout infini divisible est impossible.

Donc l'infini dont nous avons l'idée est simple; donc il est infini par une totalité d'être qui n'est pas collective, mais intensive.

L'unité dit plus que le plus grand nombre. Tout nombre est fini, il n'y a que l'unité d'infinie. Donc l'être infini, en épuisant intensivement la totalité de l'être, ne l'épuise point collectivement ou extensivement.

2° Il est plus parfait de pouvoir produire quelque chose de distingué de soi, que de ne le pouvoir pas.

Il y a une distance infinie du néant à l'être. Faire passer quelque chose de l'un à l'autre ne peut être qu'une action infinie.

Donc il y a une distance infinie entre un être fécond et un être stérile.

Donc tout être qui est stérile n'est point infini; donc l'infini est fécond, c'est-à-dire puissant pour faire exister ce qui n'était pas.

Il peut produire quelque chose, puisqu'il est infini.

Il ne peut produire l'infini; car l'infini est lui-même et il ne peut se produire soi-même, puisqu'il est déjà.

Donc il ne peut rien produire que de borné, c'est-à-dire imparfait.

Ce qu'il peut produire ayant des degrés de possibilité et de perfection qui remontent à l'infini, aucun de ces degrés n'est infini. C'est le bien, car c'est l'être; mais c'est le bien imparfait, car c'est l'être borné.

Aucun de ses degrés d'être possible ne détermine l'être infini; aucun ne l'égale : il n'y en a aucun qui ne demeure à une distance infinie de lui; le plus élevé qu'on puisse assigner est infiniment au-dessous de lui. Donc tous, quoique inégaux entre eux, sont égaux par rapport à lui; puisque tous lui sont infiniment inférieurs, et que l'infini absorbe toutes les inégalités finies.

Donc l'être infini demeure en lui-même indifférent entre produire et ne produire pas, entre produire un ouvrage à un degré d'être supérieur ou inférieur, entre l'être et le non-être, entre l'être supérieur et l'inférieur. Tous les degrés inégaux entre eux sont toujours également dans une infériorité infinie à son égard.

Donc il est libre d'une parfaite liberté d'indifférence pour créer ou ne créer pas, pour créer peu ou beaucoup; pour créer un ouvrage plus ou moins durable, plus ou moins étendu et multiplié, plus ou moins arrangé, plus ou moins parfait.

3° Dieu est tout degré d'être; mais il n'est pas tout être en nombre.

Le même degré d'être peut être possédé par l'ouvrage de Dieu, avec exclusion de tous les degrés supérieurs, et être en Dieu même avec d'autres degrés infinis au-dessus.

Nous avons vu que l'être infiniment parfait a, parmi ses perfections, celle de pouvoir faire exister ce qui n'est pas, et de le fixer à un des degrés bornés d'être que cet être fécond possède en lui sans bornes. Il ne peut faire des êtres que dans quelque degré correspondant à ceux qui sont en lui sans distinction, par un infini simple et indivisible : donc il peut communiquer l'être et la perfection à quelqu'un de ses degrés, sans se communiquer lui-même.

Il est infini en degrés de perfections, et non en parties : donc il peut produire quelque chose hors de lui sans ajouter rien à son infini, puisqu'il n'ajoute, en créant un nouvel être, aucun nouveau degré de perfection aux degrés infinis qu'il possède. Donc la création d'un univers réellement distingué de lui n'ajoute rien à son infini, à sa plénitude et à sa totalité; sa totalité, sa plénitude, son infini, ne tombent que sur les degrés d'être et de perfection. La multiplication des êtres dans la création de l'univers n'ajoute rien à ces degrés, mais seulement elle augmente les êtres en nombre. Tout se réduit à ce principe évident, qu'il y a une différence essentielle entre être infiniment et être une collection d'êtres infinis.

Je suis : je ne suis pas infini ; donc je ne suis pas Dieu ; je suis donc un être ajouté à l'infini, mais non pas dans le genre où il est infini. Je ne suis qu'un ajouté à un; je ne suis qu'un ajouté à un autre qui est infiniment plus un que moi.

Il y a d'autres êtres semblables à moi, qui sont bornés et imparfaits : leur nombre démontre leur imperfection, car toute pluralité est une collection; toute collection dit parties; qui dit parties dit êtres imparfaits, et qui ne sont pas tout.

Ces parties sont réellement distinguées les unes des autres. On conçoit l'une sans concevoir l'autre : on conçoit l'anéantissement de l'une sans concevoir que l'autre perde rien, et sans diminuer en rien son idée qui est la représentation de son essence.

Il est vrai qu'on ne peut concevoir ces êtres bornés sans concevoir l'être infini par lequel ils sont.

Mais c'est une liaison d'idées, comme de la cause et de l'effet, et non une identité d'idées. Tout être borné et produit est essentiellement relatif à l'être infini qui est sa cause : il est néanmoins une véritable substance; car ce que j'appelle substance, c'est ce qui n'est point une circonstance changeante de l'être, mais l'être même, soit qu'il ait été produit par un autre supérieur, ou qu'il soit par sa propre nature nécessaire et immuable.

Voilà donc des substances véritables qui ont une cause,

qui n'ont pas toujours été, qui ont reçu leur être d'autrui. C'est ce que j'appelle créatures; l'une est plus parfaite que l'autre; l'une est plus grande que l'autre; l'une est d'une manière, et l'autre d'une autre; l'une pense, et l'autre ne pense pas. Donc l'une n'est pas l'autre; donc ni l'une ni l'autre n'est l'être infini; donc elles sont des êtres ajoutés à l'être qui est infiniment être. On ne peut rien ajouter à lui au sens où il est infini; on ne peut rien concevoir qui soit plus être que ce qui l'est infiniment; on ne peut ajouter aucun degré d'être aux degrés infinis renfermés dans sa plénitude. Mais comme il n'est qu'un être, on ne peut concevoir un nombre au-delà de l'unité; et comme il est l'unité infiniment parfaite, il peut faire ce qui n'était pas, et le faire à divers degrés bornés au-dessous de son infini indivisible en lui-même.

4° Toutes les différences qu'on nomme essentielles ne sont que des degrés de l'être qui sont invisibles dans l'unité souveraine, et qu'elle peut diviser hors d'elle à l'infini dans la production des êtres bornés et subalternes.

L'être infini n'ayant aucune borne en aucun sens, il ne peut avoir en aucun sens ni degré, ni différence soit essentielle ou accidentelle, ni manière précise d'être, ni modification.

Donc tout ce qui est borné, différencié, modifié, n'est point l'être infini, absolu, universel.

Donc tout être borné, différencié, modifié, ne peut être une modification de l'être infini; car qui dit infini modifié dit infini et fini, la modification n'étant qu'une borne de l'être, et une imperfection essentielle.

Donc tout être modifié et différencié, tout être qui n'est pas conçu sous l'idée claire de l'être immodifiable, et sans ombre de restriction, est nécessairement un être qui n'est point par soi, un être défectueux, un être distingué réellement de celui qui est essentiellement immodifié et immodifiable en tous sens.

Donc il est absurde de dire que ce qu'on nomme communément les substances créées ne soient que des modifications

de l'être. L'infini ne serait plus tel, s'il avait un seul instant quelque modification.

D'ailleurs, qui dit modifications d'un même être dit quelque chose qui est essentiellement relatif à cet être même; en sorte que vous ne pouvez avoir aucune idée d'un mode qu'en le concevant par l'idée même de la substance modifiée; et que vous ne pouvez concevoir un mode sans concevoir aussi les autres modes, qui émanent nécessairement, comme lui, de la substance modifiée. C'est ainsi que je ne puis concevoir la figure, sans concevoir l'étendue à laquelle elle appartient essentiellement; et que je ne puis concevoir ni la divisibilité ni le mouvement, sans concevoir aussi l'étendue, et la figure qui n'est que sa borne. D'où je conclus que si les substances qu'on nomme créées n'étaient que des modifications de l'être infini, on ne pourrait concevoir aucune d'entre elles sans renfermer dans le même concept formel, ou dans la même idée, l'être infini. Par exemple, je ne pourrais penser à une fourmi sans concevoir actuellement et formellement l'essence divine : ce qui est faux et absurde. De plus, je ne pourrais concevoir une créature sans concevoir les autres par la même idée; de même que je ne puis concevoir la divisibilité sans concevoir la figure et l'étendue, ni concevoir la volonté de l'être pensant sans considérer son intelligence.

Donc les créatures ne sont pas des modifications d'une même substance.

Donc elles sont de vraies substances réellement distinguées les unes des autres, qui subsistent et qui sont diversement modifiées indépendamment les unes des autres; en sorte qu'un corps se meut pendant que l'autre est en repos; et qu'un esprit voit la vérité, veut le bien, pendant que l'autre se trompe et aime ce qui est mauvais.

Donc ces substances réellement distinguées entre elles subsistent et se conçoivent dans une entière indépendance réciproque, quoiqu'elles ne subsistent ni ne puissent être conçues dans aucune indépendance à l'égard de la cause supérieure qui les a fait passer du néant à l'être.

Donc il y a des êtres qui sont moins les uns que les autres. L'être et la perfection sont la même chose. L'être infini, quoiqu'un d'une suprême unité, est infiniment être, puisqu'il est infiniment parfait. Je suis véritablement, et je ne suis pas lui; je suis infiniment moins parfait que lui, puisque je ne suis point par moi comme lui, mais par sa seule fécondité. L'être qui ne se connaît pas, et qui ne connaît pas l'être qui l'a fait, est moins parfait; il est moins être que moi, qui me connais et qui connais ma cause.

Donc il y a des degrés infinis d'être qui sont tous réunis par une simplicité indivisible dans l'être infini, et qui sont divisibles à l'infini dans les productions de cet être.

Donc les degrés infinis de l'être, pris intensivement, n'ont rien de commun avec la multiplication extensive de l'être, Dieu n'étant infini que par les degrés infinis pris intensivement, qui sont réunis en lui, et auxquels on ne peut rien ajouter. Enfin la multiplication extensive de l'être, par la création de l'univers, n'ajoute rien à ce genre d'infini intensif, qui est celui de Dieu.

LETTRE IV.

SUR L'IDÉE DE L'INFINI, ET SUR LA LIBERTÉ DE DIEU DE CRÉER OU NE PAS CRÉER.

Quoique nous n'ayons jamais eu, monsieur, aucune occasion vous et moi de nous voir et de nous connaître, je suis prévenu d'une véritable estime pour vous par la lettre que vous m'avez fait la grâce de m'écrire. Je serais ravi d'y pouvoir répondre d'une manière qui vous satisfît; mais je n'ose guère l'espérer, par la difficulté des matières dont il s'agit, et par le peu de temps que j'ai pour m'y appliquer. Avant que d'entrer dans vos questions, agréez, s'il vous plaît, que je vous expose mes vues générales sur la philosophie; elles ne seront peut-être pas inutiles pour l'éclaircissement des questions proposées.

Je commence, monsieur, par m'arrêter tout court en matière de philosophie, dès que je trouve une vérité de foi qui

contredit quelque pensée philosophique que je suis tenté de suivre. Je préfère, sans hésiter, la raison de Dieu à la mienne; et le meilleur usage que je puisse faire de ma faible lumière est de la sacrifier à son autorité. Ainsi, sans m'écouter moi-même, j'écoute la seule révélation qui me vient par l'Église, et je nie tout ce qu'elle m'apprend à nier. Si tous les géomètres du monde disaient d'un commun accord à un ignorant sensé une vérité de géométrie qu'il ne serait nullement à portée d'entendre, il la croirait prudemment sur leur témoignage unanime : l'usage qu'il ferait alors de sa raison ignorante serait de la soumettre à la raison supérieure et mieux instruite de tant de savants. Ne dois-je point bien davantage soumettre ma raison bornée à la raison infinie de Dieu? Dès que je le conçois infini, je m'attends de trouver en lui infiniment plus que je ne saurais concevoir. Ainsi, en matière de religion, je crois sans raisonner, comme une femmelette; et je ne connais point d'autre règle que l'autorité de l'Église, qui me propose la révélation. Ce qui me facilite cette docilité est la nécessité où je me trouve continuellement de croire avec une entière certitude des vérités qui me sont actuellement inconcevables. Par exemple, de quelque côté que je me tourne pour croire la divisibilité du continu à l'infini, ou pour croire des atomes, je me trouve dans l'impuissance de répondre rien d'intelligible aux objections, et je suis nécessité à croire ce qui me surmonte. Or si je fais cette expérience continuellement dans l'ordre purement naturel, et jusque sur les plus vils atomes, à combien plus forte raison dois-je admettre les vérités surnaturelles, dont la révélation de Dieu m'assure, quoique ma faible raison ne puisse me les éclaircir? Il faut à tout moment, jusque dans la philosophie, croire sans aucun doute ce qui surpasse la raison même; autrement nous ne croirions rien de tout ce qui nous environne, et qui nous est le plus familier. Un aveugle refuse-t-il de croire, sur la parole des hommes clairvoyants, la lumière et les couleurs qu'il ne peut concevoir? Ne dois-je pas me croire aussi aveugle sur les vérités surnaturelles qu'un aveugle l'est sur la lumière et les

couleurs? Ne dois-je pas être aussi docile à l'autorité de Dieu qu'un aveugle l'est tous les jours à celle des hommes clairvoyants? Ma conclusion est qu'on a beau me dire qu'on ne peut concevoir une proposition, et que la raison semble y répugner avec évidence, ou bien qu'une proposition paraît évidente, et qu'on n'est pas libre de la nier; je nie et j'affirme sans hésiter tout ce que la religion me propose de croire et de ne croire pas. Je vais même plus loin, car je crois toutes les propositions auxquelles ma raison me mène avec évidence, quoique je ne puisse point ensuite, quand j'y suis arrivé, vaincre, par la force de ma raison, les objections que je suis tenté de regarder comme démonstratives contre ces propositions déjà reçues.

Après vous avoir déclaré, monsieur, combien je suis docile à l'autorité de la religion, je dois vous avouer combien je suis indocile à toute autorité de philosophie. Les uns me citent Aristote comme le prince des philosophes; j'en appelle à la raison, qui est le juge commun entre Aristote et tous les autres hommes. Les autres me citent Descartes; mais je leur réponds que c'est Descartes même qui m'a appris à ne croire personne sur sa parole. La philosophie n'étant que la raison, on ne peut suivre en ce genre que la raison seule. Voulez-vous que je croie quelque proposition en matière de philosophie? laissons à part les grands noms, et venons aux preuves : donnez-moi des idées claires, et non des citations d'auteurs qui ont pu se tromper. Si l'autorité a quelque lieu en matière de philosophie, ce n'est que pour nous engager, par l'estime de certains philosophes, à examiner plus mûrement leurs opinions. Descartes, qui a osé secouer le joug de toute autorité pour ne suivre que ses idées, ne doit avoir lui-même sur nous aucune autorité. Si j'avais à croire quelque philosophe sur la réputation, je croirais bien plutôt Platon et Aristote, qui ont été pendant tant de siècles en possession de décider : je croirais même saint Augustin bien plus que Descartes, sur les matières de pure philosophie; car outre qu'il a beaucoup mieux su les concilier avec la religion, on trouve d'ailleurs dans

ce Père un bien plus grand effort de génie sur toutes les vérités de métaphysique, quoiqu'il ne les ait jamais touchées que par occasion et sans ordre. Si un homme éclairé rassemblait dans les livres de saint Augustin toutes les vérités sublimes que ce Père y a répandues comme par hasard, cet extrait, fait avec choix, serait très-supérieur aux *Méditations* de Descartes, quoique ces *Méditations* soient le plus grand effort de l'esprit de ce philosophe.

Je vous avoue, monsieur, qu'il y a dans Descartes des choses qui me paraissent peu dignes de lui; comme, par exemple, son monde indéfini, qui ne signifie rien que de ridicule, s'il ne signifie pas un infini réel. Sa preuve de l'impossibilité du vide est un pur paralogisme, où il a suivi son imagination au lieu de suivre les idées purement intellectuelles. Il [illegible] beaucoup d'autres choses sur lesquelles il n'est jamais [illegible] aux dernières précisions, et je le dis d'autant plus librement, que je suis prévenu d'ailleurs d'une haute estime pour l'esprit de ce philosophe.

Je sais qu'il y a beaucoup de gens d'esprit qui se disent cartésiens, et qui ont embrassé des opinions trop hardies, ce me semble, en s'appuyant sur les principes de Descartes; mais, sans vouloir critiquer ni nommer personne, je laisse librement raisonner chacun autant que la religion le permet, et je prends pour moi la liberté que je laisse aux autres, en me défiant sincèrement de mes faibles lumières. J'avoue qu'il me paraît que plusieurs philosophes de notre temps, qui sont d'ailleurs très-estimables, n'ont pas eu assez d'exactitude dans ce qu'ils ont dit sur vos deux questions, l'une, de la nature de l'infini, et l'autre, de la liberté de Dieu pour ses ouvrages extérieurs. Venons maintenant, s'il vous plaît, monsieur, à l'examen de ces deux questions.

PREMIÈRE QUESTION.

De la nature de l'infini.

Je ne saurais concevoir qu'un seul infini, c'est-à-dire que l'être infiniment parfait, ou infini en tout genre. Tout infini

qui ne serait infini qu'en un genre ne serait point un infini véritable. Quiconque dit un genre ou une espèce dit manifestement une borne, et l'exclusion de toute réalité ultérieure; ce qui établit un être fini ou borné. C'est n'avoir point assez simplement consulté l'idée de l'infini, que de l'avoir renfermé dans les bornes d'un genre. Il est visible qu'il ne peut se trouver que dans l'universalité de l'être, qui est l'être infiniment parfait en tout genre, et infiniment simple.

Si on pouvait concevoir des infinis bornés à des genres particuliers, il serait vrai de dire que l'être infiniment parfait en tout genre serait infiniment plus grand que ces infinis-là, car outre qu'il égalerait chacun d'eux dans son genre, et qu'il surpasserait chacun d'eux en les égalant tous ensemble, de plus il aurait une simplicité suprême qui le rendrait infiniment plus parfait que toute cette collection de prétendus infinis.

D'ailleurs, chacun de ces infinis subalternes se trouverait borné par l'endroit précis où son genre le bornerait, et le rendrait inégal à l'être infini en tout genre.

Quiconque dit inégalité entre deux êtres dit nécessairement un endroit où l'un finit, et où l'autre ne finit pas. Ainsi c'est se contredire que d'admettre de infinis inégaux.

Je ne puis même en concevoir qu'un seul, puisqu'un seul, par sa réelle infinité, exclut toute borne en tout genre, et remplit toute l'idée de l'infini.

D'ailleurs, comme je l'ai remarqué, tout infini qui ne serait pas simple, ne serait pas véritablement infini : le défaut de simplicité est une imperfection; car, à perfection d'ailleurs égale, il est plus parfait d'être entièrement un que d'être composé, c'est-à-dire que de n'être qu'un assemblage d'êtres particuliers. Or une imperfection est une borne; donc une imperfection telle que la divisibilité est opposée à la nature du véritable infini, qui n'a aucune borne.

On croira peut-être que ceci n'est qu'une vaine subtilité; mais si on veut se défier parfaitement de certains préjugés, on reconnaîtra qu'un infini composé n'est infini que de nom,

et qu'il est réellement borné par l'imperfection de tout être divisible, et réduit à l'unité d'un genre. Ceci peut être confirmé par des suppositions très-simples et très-naturelles sur ces prétendus infinis qui ne seraient que des composés.

Donnez-moi un infini divisible, il faut qu'il ait une infinité de parties actuellement distinguées les unes des autres : ôtez-en une partie si petite qu'il vous plaira, dès qu'elle est ôtée, je vous demande si ce qui reste est encore infini ou non ; s'il n'est pas infini, je soutiens que le total, avant le retranchement de cette petite partie, n'était point un infini véritable. En voici la démonstration. Tout composé fini, auquel vous rejoindrez une très-petite partie qui en aurait été détachée, ne pourrait point devenir infini par cette réunion : donc il demeurerait fini après la réunion ; donc avant la désunion il est véritablement fini. En effet, qu'y aurait-il de plus ridicule que d'oser dire que le même tout est tantôt fini et tantôt infini, suivant qu'on lui ôte ou qu'on lui rend une espèce d'atome? Quoi donc! l'infini et le fini ne sont-ils différents que par cet atome de plus ou de moins?

Si au contraire ce tout demeure infini après que vous en avez retranché une petite partie, il faut avouer qu'il y a des infinis inégaux entre eux, car il est évident que ce tout était plus grand avant que cette partie fût retranchée, qu'il ne l'est depuis son retranchement. Il est plus clair que le jour que le retranchement d'une partie est une diminution du total, à proportion de ce que cette partie est grande. Or c'est le comble de l'absurdité que de dire que le même infini, demeurant toujours infini, est tantôt plus grand et tantôt plus petit.

Le côté où l'on retranche une partie fait visiblement une borne par la partie retranchée. L'infini n'est plus infini de ce côté, puisqu'il y trouve une fin marquée. Cet infini est donc imaginaire, et nul être divisible ne peut jamais être un infini réel. Les hommes, ayant l'idée de l'infini, l'ont appliquée d'une manière impropre, et contraire à cette idée même, à tous les êtres auxquels ils n'ont voulu donner aucune borne dans leur genre; mais ils n'ont pas pris garde que tout genre

est lui-même une borne, et que toute divisibilité étant une imperfection, qui est aussi une borne visible, elle exclut le véritable infini, qui est un être sans bornes dans sa perfection.

L'être, l'unité, la vérité et la bonté sont la même chose. Ainsi, tout ce qui est un être infini est infiniment un, infiniment vrai, infiniment bon. Donc il est infiniment parfait et indivisible.

De là je conclus qu'il n'y a rien de plus faux qu'un infini imparfait, et par conséquent borné; rien de plus faux qu'un infini qui n'est pas infiniment un; rien de plus faux qu'un infini divisible en plusieurs parties ou finies ou infinies. Ces chimériques infinis peuvent être grossièrement imaginés, mais jamais conçus.

Il ne peut pas même y avoir deux infinis; car les deux, mis ensemble, seraient sans doute plus grands que chacun d'eux pris séparément, et par conséquent ni l'un ni l'autre ne serait véritablement infini.

De plus, la collection de ces deux infinis serait divisible, et par conséquent imparfaite, au lieu que chacun des deux serait indivisible et parfait en soi : ainsi un seul infini serait plus parfait que les deux ensemble. Si, au contraire, on voulait supposer que les deux joints ensemble seraient plus parfaits que chacun des deux pris séparément, il s'ensuivrait qu'on les dégraderait en les séparant.

Ma conclusion est qu'on ne saurait concevoir qu'un seul infini souverainement un, vrai et parfait.

SECONDE QUESTION.

De la liberté de Dieu pour créer ou pour ne créer pas.

Vous avez très-bien compris, monsieur, que quand je dis qu'il est plus parfait à un être d'être fécond que de ne l'être pas, je ne prétends point parler d'une production actuelle, mais seulement d'un simple pouvoir de produire. Qui dit fécondité ne dit point une production actuelle, mais une vertu

de produire hors de soi : c'est ainsi qu'on dit tous les jours qu'une terre est très-féconde ou très-fertile, quoiqu'elle soit actuellement en friche, parce qu'elle a une nature propre à produire les plus abondantes moissons.

On m'objectera peut-être que l'acte est plus parfait que la puissance, et qu'il y a plus de perfection à opérer actuellement qu'à être seulement dans le pouvoir d'opérer : mais ce raisonnement est captieux. Pour en démêler l'illusion, je vous supplie de considérer les choses suivantes.

Il est vrai que, selon les écoles, *l'acte perfectionne la puissance, et en est le complément ;* mais voici ce qu'il y a de réel dans ce discours :

1° Les philosophes de l'école parlent de l'acte comme d'une entité distinguée de la puissance et de l'action et qui est le terme de l'action même. En ce sens, le terme est le complément qui perfectionne la puissance. Nul cartésien ne peut parler sérieusement ainsi.

2° Quiconque dit pure puissance ou simple pouvoir dit une simple capacité d'être : au contraire, quiconque dit acte dit une existence et une perfection déjà existante et actuelle. En un mot, ce qui n'est qu'en puissance n'est que possible ; et ce qui est déjà en acte existe déjà actuellement. Or il est visible qu'il est plus parfait d'être actuellement existant que de n'être qu'en puissance ou possible.

Remarquez, s'il vous plaît, que le même être peut être tout ensemble en puissance pour certaines choses, et en acte pour d'autres. C'est ce qui arrive sans cesse à tout être fini et créé ; car, d'un côté, il est en acte pour tout ce qu'il a déjà reçu d'existence et d'actuel ; mais d'un autre côté il n'est qu'en puissance pour tout ce qui lui reste à recevoir, et dont il n'a, par son être présent, que la simple puissance ou capacité de le recevoir.

En ce sens, il est encore manifeste qu'il est bien plus parfait d'être en acte que de n'être qu'en puissance. Mais tout ceci n'a aucun rapport avec le pouvoir et avec l'acte pour les actions particulières, qu'on est libre de faire ou de ne faire

pas, et qu'on a quelquefois raison de ne pas faire. Par exemple, je ne suis pas plus parfait en parlant qu'en ne parlant pas; il arrive même souvent que je suis plus parfait de me taire que de parler.

La perfection consiste dans la vertu de faire cette action : mais je n'y ajoute rien en la faisant, autrement j'aurais tort de ne me donner pas une perfection qui dépend de moi, toutes les fois que je garde le silence par discrétion.

Il est vrai que l'âme agit sans cesse ; elle connaît toujours au moins confusément quelque vérité, et elle veut à proportion quelque bien : mais aucune action prise en particulier ne lui est nécessaire.

Il n'est pas vrai, selon l'exemple déjà rapporté, que l'acte de parler soit plus parfait en lui-même que la simple puissance.

S'il n'est pas plus parfait à l'homme d'opérer actuellement une telle chose que de pouvoir simplement l'opérer, cela est encore bien plus certain en Dieu. Il faut au moins avouer que toute opération de la créature est une modification qu'elle se donne. Il est vrai aussi qu'elle opère toujours, et par conséquent qu'elle se modifie toujours, tantôt d'une façon et tantôt d'une autre; mais quand elle choisit la meilleure opération, elle se donne par ce choix la modification la plus parfaite.

Il n'en est pas de même de Dieu. Par son être infini, simple et immuable, il est incapable de toute modification, car une modification serait une borne : son opération n'est que lui-même, sans y rien ajouter. Si son opération ajoutait la moindre chose à sa perfection, il ne serait pas Dieu; car il n'aurait pas lui-même l'infinie perfection, indépendamment de son action au dehors.

En ce cas, son opération au dehors serait essentielle à sa divinité, et en ferait partie.

Bien plus : son ouvrage extérieur, qui n'est que sa créature, ne pouvant être séparé de son opération féconde, cet ouvrage serait essentiel à son infinie perfection, et par conséquent a sa divinité : on ne pourrait concevoir l'un sans l'autre; l'un

dépendrait de l'autre ; la créature serait essentielle au créateur, et se confondrait avec lui ; l'infinie perfection ne pourrait se trouver que dans ce total de Dieu opérant au dehors, et de son ouvrage. La créature étant nécessaire au créateur même par son essence, elle ne serait plus créature ; il la faudrait regarder avec Dieu, comme nous regardons le Fils et le Saint-Esprit avec le Père dans la sainte Trinité. En ce cas, Dieu produirait éternellement par nécessité tout ce qu'il pourrait produire de plus parfait : il se devrait à lui-même de le faire : il ne serait jamais Dieu qu'autant qu'il le ferait actuellement : il ne pourrait jamais ne le faire pas. Si on le concevait comme existant un moment avant que de produire, il faudrait dire qu'en commençant à produire il a commencé à se rendre parfait, et à devenir Dieu. En un mot, la créature serait si essentielle au créateur, qu'on ne pourrait plus les distinguer réellement, et qu'on s'accoutumerait à ne chercher plus d'autre être infiniment parfait que cette collection des êtres qu'on nomme créatures.

Que faut-il donc pour ne pas tomber dans cette impiété monstrueuse ? Il faut dire que Dieu n'est pas plus parfait en opérant hors de lui qu'en n'opérant pas, parce qu'il est toujours tout-puissant et infiniment fécond, lors même qu'il ne lui plaît pas d'exercer cette puissance féconde.

Par là on reconnaît que Dieu est libre d'une souveraine liberté, dont la nôtre n'est qu'une faible image et une légère participation.

Par là on conçoit la reconnaissance qui est due au bienfait purement gratuit de la création. Par là on entre dans le véritable esprit de l'Écriture, qui nous enseigne que Dieu fit son ouvrage en sept jours : il suspendait son ouvrage, il interrompait son action ; il menait peu à peu son ouvrage au but, et par divers degrés : il réservait à chaque jour une forme nouvelle et particulière ; il lui donnait à diverses reprises un accroissement de perfection. Chaque chose se trouvait chaque jour bonne, et digne de lui ; mais il la rendait dans la suite encore meilleure en la retouchant. Par là il montrait combien il

était le maître de tout son ouvrage, pour lui donner tant et si peu de perfection qu'il lui plairait. Il pouvait s'arrêter à une masse informe; il pouvait faire de cette masse l'ouvrage varié et plein d'ornements qu'il lui a plu d'en faire, et qu'on nomme l'univers.

Rien n'est donc plus faux que ce que j'entends dire: savoir, que Dieu est nécessité par l'ordre, qui est lui-même, à produire tout ce qu'il pouvait faire de plus parfait. Ce raisonnement irait à prouver que l'actuelle production de la créature est éternelle, et essentielle au créateur. Ce raisonnement prouverait que Dieu n'a pu se retenir en rien dans la création de son ouvrage; qu'il ne l'a fait avec aucune liberté; qu'il a été assujetti à le faire tout entier d'abord, et même à le faire dès l'éternité. On établirait par là que Dieu était autant gêné pour la manière d'agir que pour le fond de son ouvrage. Selon ce principe, il fallait, sous peine de violer l'ordre et de se dégrader, qu'il fît tout son ouvrage par la voie la plus simple. En un mot, si ce principe a lieu, la toute-puissance de Dieu s'est épuisée dans un moment: il ne peut plus produire un seul atome; il est dans l'impuissance d'ajouter le moindre degré de perfection au plus vil atome de l'univers. Si quelque chose est indigne de Dieu, c'est une telle idée de lui

Combien saint Augustin pense-t-il plus noblement et avec plus de justesse sur la Divinité! Ce Père se représente des degrés de perfection en montant et en descendant à l'infini, que Dieu voit distinctement d'une seule vue. Il n'en voit aucun qui ne demeure infiuiment au-dessous de sa perfection infinie. Il peut monter aussi haut qu'il voudra pour le plan de son ouvrage; son ouvrage demeurera toujours infiniment au-dessous de lui. Il peut descendre aussi bas qu'il lui plaira; son ouvrage sera toujours bon, parfait selon sa mesure, distingué du néant, au-dessus de lui, et digne de l'être infini. Dieu, choisissant entre ces degrés infinis de perfection, appelle ou n'appelle pas le néant, ne doit rien, et peut tout. Sa supériorité iufinie au-dessus de son ouvrage fait qu'il n'en peut avoir aucun besoin: la gloire même qu'il en tire lui est

pour ainsi dire si accidentelle, qu'elle se réduit à son bon plaisir, et au pur choix de sa volonté.

Il a pu créer le monde si tôt et si tard qu'il lui a plu; mais le plus tôt ne vient qu'après son éternité, et le plus tard est encore suivi de cette même éternité qui reste tout entière. En un mot, quelque étendue qu'il eût donnée à la durée de l'univers, elle eût été toujours quelque chose de fini dans l'infini; elle eût été renfermée dans l'éternité indivisible de son auteur.

Saint Augustin représente, contre les manichéens, cette bonté de l'ouvrage et cette liberté de l'ouvrier, à quelque degré qu'il lui plaise de le fixer. Il n'y a en tout, selon ce Père, que les divers degrés de l'être, parce qu'être et perfection c'est précisément la même chose.

C'est par ces divers degrés que Dieu varie son ouvrage. Tout ce qui existe est bon et parfait dans un certain genre. Ce qui est plus est plus parfait; ce qui est moins est moins parfait : mais tout ce qui est, en quelque bas degré qu'il soit, est digne de Dieu, puisqu'il a l'être, et qu'il faut une sagesse toute-puissante pour le tirer du néant. En même temps tout être créé, quelque parfait qu'on le conçoive, n'a qu'un degré borné d'être, où il n'a pu monter que par la sagesse toute-puissante de celui qui l'a tiré du néant. Toute créature se trouve donc dans ce milieu, entre ces deux extrémités, dans l'infini de Dieu.

Dieu ne voit rien qui ne soit infiniment au-dessous de lui. Cette infériorité infinie de tous les êtres créés, des plus hauts et des plus bas degrés, les met tous dans une espèce d'égalité à ses yeux. Aucun d'eux n'a une supériorité de perfection infinie qui lui soit une raison invincible de le préférer. Auquel de ces divers degrés qu'il puisse s'arrêter, il s'arrête toujours nécessairement à un degré qui se trouve fini, et infiniment au-dessous de lui. Cette infériorité infinie fait qu'aucune perfection possible ne peut le nécessiter; et sa supériorité infinie sur toute perfection possible fait la liberté de son choix.

Voilà, monsieur, ce que je crois avoir appris de saint Au-

gustin sur la liberté de Dieu dans la production de ses ouvrages hors de lui. Je voudrais être libre de m'éclaircir avec vous sur toutes ces matières, et je recevrais avec grand plaisir tout ce que vous voudriez bien me communiquer; car je ne doute point que vous n'ayez fait de grandes recherches: mais un grand diocèse, où la guerre augmente infiniment nos embarras, une très-faible santé, et d'autres travaux épineux sur les matières de la grâce, m'ôtent la liberté que je voudrais avoir pour méditer sur la métaphysique.

Je suis parfaitement, etc.

LETTRE V.

SUR L'EXISTENCE DE DIEU, LE CHRISTIANISME, ET LA VÉRITABLE ÉGLISE.

A Cambray, 5 juin 1713.

Ne soyez nullement en peine, monsieur, de vos deux grandes lettres. Elles m'ont édifié et attendri. Je n'y vois que candeur, qu'amour de la vérité, que soin de l'approfondir, que zèle pour la religion, et que confiance en ma bonne volonté. Je ne veux être, ce me semble, occupé que de mon ministère : mais je ne suis point un dévot ombrageux, et facile à scandaliser; je m'attends à toutes sortes de systèmes et d'objections. On n'établirait jamais rien de solide contre les impies, si les personnes zélées pour la religion ne se communiquaient pas en liberté les unes aux autres les raisonnements captieux par lesquels on tâche de l'obscurcir. Ce qui m'embarrasse est que vous avez écrit ayant la fièvre, et que je l'avais en vous lisant. Il m'en reste beaucoup d'abattement. On me défend toute application. Il faudrait pourtant écrire un volume pour vous répondre. Que ne puis-je me trouver en pleine santé dans votre cabinet, *impertransito medio*, comme parle l'école! En attendant un peu de santé, je vais prendre la liberté de vous représenter ce que je pense sur divers points.

1° Je n'ai point lu encore la préface [1] que vous avez vue.

[1] Nous conjecturons qu'il est ici question de la préface que le P. Tour-

Elle est d'un écrivain habile, et que j'estime. Mais, indépendamment de ce qu'elle contient, je vous avoue que le système de Spinosa ne me paraît point difficile à renverser. Dès qu'on l'entame par quelque endroit, on rompt toute sa prétendue chaîne. Selon ce philosophe, deux hommes dont l'un dit oui et l'autre non, dont l'un se trompe et l'autre croit la vérité, dont l'un est scélérat et l'autre est un homme très-vertueux, ne sont qu'un même être indivisible. C'est ce que je défie tout homme sensé de croire jamais sérieusement dans la pratique. La secte des spinosistes est donc une secte de menteurs, et non de philosophes. De plus, on ne peut connaître une modification qu'autant qu'on connaît déjà la substance modifiée. Il faut connaître un corps coloré pour concevoir une couleur, un corps mobile pour en concevoir le mouvement, etc. Il faut donc que Spinosa commence par nous donner une idée de cette substance infinie, qui accorde dans son être simple et indivisible les modifications les plus opposées, dont l'une est la négation de l'autre; il faut qu'il trouve une multiplication infinie dans une parfaite unité; il faut qu'il montre des variations et des bornes dans un être invariable et sans bornes. Voilà d'énormes contradictions.

2° La grande mode des libertins de notre temps n'est point de suivre le système de Spinosa. Ils se font honneur de reconnaître un Dieu créateur, dont la sagesse saute aux yeux dans tous ses ouvrages; mais, selon eux, ce Dieu ne serait ni bon ni sage, s'il avait donné à l'homme le libre arbitre, c'est-à-dire, le pouvoir de pécher, de s'égarer de sa fin dernière, de renverser l'ordre, et de se perdre éternellement. Selon eux, l'homme s'impose à lui-même, quand il s'imagine être le maître de choisir entre deux partis. Cette illusion flatteuse, disent-ils, vient de ce que la volonté de l'homme ne peut être contrainte dans son propre acte, qui est son vouloir : elle ne peut être déterminée que par son plaisir, qui est son unique ressort. Entre divers plaisirs, c'est toujours le

nemine avait mise à la tête du *Traité de l'Existence de Dieu.* (Édit. de Vers.)

plus fort qui la détermine invinciblement. Ainsi elle ne veut jamais que ce qu'il lui plaît davantage de vouloir. Voilà ce qui forme une ridicule chimère de liberté. L'homme, disent-ils encore, est sans cesse nécessité à vouloir un seul objet, tant par la disposition intérieure de ses organes, que par les circonstances des objets extérieurs : en chaque occasion il croit choisir, pendant qu'il est nécessité à vouloir toujours ce qui lui offre le plus de plaisir. Suivant ce système, en ôtant toute réelle liberté, on se débarrasse de tout mérite, de tout blâme et de tout enfer; on admire Dieu sans le craindre, et on vit sans remords, au gré de ses passions. Voilà le système qui charme tous les libertins de notre temps.

3° Vous avez raison de demander des motifs de croire la religion, qui soient proportionnés aux esprits les plus simples et les plus grossiers. La difficulté de trouver ces raisons proportionnées et convaincantes vous tente de croire que Dieu ne prépare le salut qu'aux seuls élus, qu'il conduit par le cœur et non par l'esprit, par l'attrait de la grâce et non par la lumière de la raison. Mais remarquez, s'il vous plaît, deux inconvénients de ce système. Le premier est que si on supposait que la foi vient aux hommes par le cœur sans l'esprit, et par un instinct aveugle de grâce, sans un raisonnable discernement de l'autorité à laquelle on se soumet pour croire les mystères, on courrait risque de faire du christianisme un fanatisme, et des chrétiens des enthousiastes. Rien ne serait plus dangereux pour le repos et pour le bon ordre du genre humain; rien ne peut rendre la religion plus méprisable et plus odieuse. Le second inconvénient est que, suivant ce système, Dieu damnerait presque tous les hommes, parce qu'ils ne croient pas et parce qu'ils n'observent pas tous ses commandements, quoique la foi et les commandements leur fussent réellement impossibles, faute de secours proportionnés à leur besoin pour croire et pour observer les commandements évangéliques. Ce serait tourner la religion en scandale, et soulever contre elle le monde entier, que d'en donner une idée si contraire à la bonté de Dieu.

4° Saint Augustin, qu'on ne peut point accuser de relâchement sur les questions de la grâce, a cru ne pouvoir justifier la bonté et la justice de Dieu contre les blasphèmes des manichéens, qu'en avouant qu'aucun homme *ne doit* jamais à Dieu *que ce qu'il a reçu*. Il en conclut deux choses : l'une est que tout homme a reçu un secours prévenant et proportionné à son besoin, pour vaincre les tentations de sa concupiscence, pour éviter tout mal, et pour pratiquer tout bien, conformément à sa raison : l'autre est qu'il a reçu de quoi vaincre son ignorance, *en cherchant avec soin et piété, s'il le veut*, ce qui lui manque pour la foi; auquel cas la Providence lui fournirait des moyens convenables pour parvenir de proche en proche à la foi des mystères, aux vertus évangéliques et au salut. Les moyens de providence, tant intérieurs qu'extérieurs, sont ineffables et d'une variété infinie, suivant ce Père. Il est aussi impossible de les expliquer en détail, qu'il est impossible d'expliquer comment un homme est parvenu de proche en proche à un certain degré de sagesse et de vertu, à certains préjugés, etc. On y arrive par des combinaisons innombrables de l'éducation, des exemples, des lectures, des conversations, des amis, des expériences, des réflexions et des inspirations intérieures, par lesquelles Dieu opère insensiblement dans le fond des cœurs. Non-seulement les autres hommes ne sauraient dire en détail tout ce qui a préparé, persuadé, déterminé un certain homme à un certain genre de vie; mais encore cet homme même ne saurait après coup retourner, pour ainsi dire, sur ses pas, et retrouver tant au dehors qu'au dedans tout ce qui a servi de ressort pour remuer son cœur. Ce que chacun ne peut faire pour retrouver ses propres traces, Dieu le fera dans son jugement. Il y sera victorieux, parce qu'il développera à chaque homme tous les replis de son cœur, dans une chaîne de moyens par lesquels il n'a tenu qu'à lui de chercher, de connaître la vérité, de l'aimer, de la suivre, et d'y trouver son salut. Ces moyens, quoique inexplicables en détail, sont très-certains en gros. Leur variété, leur combinaison secrète, leur facilité à nous échap-

per, nous en dérobent souvent la connaissance distincte; mais Dieu, infiniment juste et bon, ne mérite-t-il pas bien d'être cru sur l'enchaînement et sur la proportion de ces moyens qu'il a préparés? N'en est-il pas meilleur juge que nous, puisque nous négligeons ces moyens jusqu'à n'y faire presque jamais aucune attention? Si un homme se trouvait tout à coup en s'éveillant dans une île déserte, quelle prodigieuse recherche ne ferait-il point pour découvrir par quelle aventure il y aurait été transporté? Nous nous trouvons tout à coup en ce monde comme tombés des nues; nous ne savons ni ce que nous sommes, ni d'où nous venons, ni où nous sommes venus, ni avec qui nous vivons, ni où nous irons au sortir d'ici. Qui est-ce qui a la moindre curiosité sur ce profond mystère? Personne ne veut le développer. On s'amuse de tout, on veut tout savoir, excepté l'unique chose qu'il serait capital d'apprendre. Cette indolence monstrueuse est le grand péché d'infidélité : *Non pie quærunt*, dit saint Augustin. De quoi les hommes ne seraient-ils point capables, s'ils étaient sincères, humbles, dociles, et aussi appliqués qu'un si grand bien le mérite? Les petits enfants n'apprennent-ils pas en peu de temps les choses et les termes de tout le détail de la vie humaine, et toute une langue? Le peuple le plus grossier n'apprend-il pas toute la finesse des arts? Ce n'est pas tout. Que n'apprend-on pas, avec subtilité et profondeur, pour le mal? L'esprit ne manque que pour le bien : on n'est bouché que pour les choses qu'on n'aime pas. Aimez la vérité comme l'argent, vous devinerez ce qui est le plus obscur. Quand Dieu rassemblera contre un homme tous les dons naturels de la raison, et tous les secours surnaturels donnés pour le préparer à la foi; quand il lui montrera que ces grâces en auraient attiré de plus grandes pour son salut, s'il n'eût pas négligé les premières, cet homme verra tout à coup ce qu'il ne veut point voir ici-bas. Quand même cette justice de Dieu serait incompréhensible, il faudrait la croire sans la comprendre; mais l'homme aime mieux se flatter, secouer le joug, supposer que Dieu lui manque, disputer sur sa propre liberté,

quoiqu'il ne puisse en douter sérieusement, et vivre sans règle, en se justifiant aux dépens de Dieu.

5° Il est vrai qu'il faut des preuves proportionnées à l'esprit faible et grossier de presque tous les hommes, pour les soumettre à une autorité qui leur propose les mystères. Mais il faut observer deux choses : l'une est que l'esprit le plus court et le plus bouché s'étend et s'ouvre, à proportion de sa bonne volonté, pour toutes les choses qu'il a besoin de connaître : l'autre est qu'il faut distinguer une connaissance simple et sensée d'une vérité, d'avec un approfondissement par lequel un homme exercé réfute toutes les vaines subtilités qui peuvent embrouiller cette vérité claire et simple. Il n'est pas nécessaire que tout ignorant comprenne la religion jusqu'à pouvoir réfuter toutes les subtilités par lesquelles l'orgueil et les passions tâchent de l'embrouiller : il suffit que les ignorants croient ce qui est vrai par une preuve véritable, mais implicitement connue. Disputez contre un paysan, vous l'embarrasserez sur les vérités constantes de l'agriculture; il ne pourra pas vous répondre, mais il n'hésitera point, et il continuera avec certitude à labourer son champ. L'ignorant est de même pour la croyance de la religion.

6° Il y a longtemps qu'il me paraît important de former un plan qui contienne des preuves des vérités nécessaires au salut, lesquelles soient tout ensemble et réellement concluantes, et proportionnées aux hommes ignorants. J'avais pressé autrefois feu M. l'évêque de Meaux de l'exécuter : il me l'avait promis très-souvent. Je voudrais être capable de le faire. Cet ouvrage devrait être très-court; mais il faudrait un long travail et un grand talent pour l'exécuter. Rien ne demande tant de génie qu'un ouvrage où il faut mettre à la portée de ceux qui n'en ont point les premières vérités. Pour y réussir, il faut atteindre à tout, et embrasser les deux extrémités du genre humain; il faut se faire entendre par les ignorants, et réprimer la critique téméraire des hommes qui abusent de leur esprit contre la vérité. Je ne saurais vous donner ici qu'une idée très-vague et très-défectueuse de ce projet : mais

ce que je vous en proposerai à la hâte et en secret est sans conséquence; vous concevrez beaucoup plus que je ne puis vous dire en très-peu de lignes. Voici plutôt une simple table des matières, qu'une explication des preuves.

PREUVES

DES TROIS PRINCIPAUX POINTS NÉCESSAIRES AU SALUT, POUR SOUMETTRE AU JOUG DE LA FOI, SANS DISCUSSION, LES ESPRITS SIMPLES ET IGNORANTS.

PREMIÈRE PARTIE.

Il y a un Dieu infiniment parfait qui a créé l'univers.

Il ne faut qu'ouvrir les yeux et qu'avoir le cœur libre, pour apercevoir sans raisonnement la puissance et la sagesse du Créateur, qui éclate dans son ouvrage. Si quelque homme d'esprit conteste cette vérité, je ne disputerai point avec lui; je le prierai seulement de souffrir que je suppose qu'il se trouve par un naufrage dans une île déserte : il y aperçoit une maison d'une excellente architecture, magnifiquement meublée; il y voit des tableaux merveilleux; il entre dans un cabinet, où un grand nombre de très-bons livres de tout genre sont rangés avec ordre; il ne découvre néanmoins aucun homme dans toute cette île : il ne me reste qu'à lui demander s'il peut croire que c'est le hasard, sans aucune industrie, qui a fait tout ce qu'il voit. J'ose le défier de parvenir jamais par ses efforts à se faire accroire que l'assemblage de ces pierres, fait avec tant d'ordre et de symétrie; que les meubles, qui montrent tant d'art, de proportion et d'arrangement; que les tableaux, qui imitent si bien la nature; que les livres, qui traitent si exactement les plus hautes sciences, sont des combinaisons purement fortuites. Cet homme d'esprit pourra trouver des subtilités pour soutenir dans la spéculation un paradoxe si absurde; mais dans la pratique il lui sera impossible d'entrer dans aucun doute sérieux sur l'industrie qui éclate dans cette maison. S'il se vantait d'en douter, il ne

ferait que démentir sa propre conscience. Cette impuissance de douter est ce qu'on nomme pleine conviction. Voilà, pour ainsi dire, le bout de la raison humaine : elle ne peut aller plus loin. Cette comparaison démontre quelle doit être notre conviction sur la Divinité à la vue de l'univers. Peut-on douter que ce grand ouvrage ne montre infiniment plus d'art que la maison que je viens de représenter? La différence qu'il y a entre un philosophe et un paysan, est que le paysan suit d'abord avec simplicité ce qui saute aux yeux ; au lieu que le philosophe, séduit par ses vains préjugés, emploie la subtilité de ses raisonnements à embrouiller sa raison même. Voilà la Divinité dans son point de vue, pour tout homme sensé, attentif, sans orgueil et sans passion. Loin d'avoir besoin de raisonner, il n'a que son raisonnement à craindre; il n'a pas plus besoin de méditer pour trouver son Dieu à la vue de l'univers, que pour supposer un horloger à la vue d'une horloge, ou un architecte à la vue d'une maison.

SECONDE PARTIE.

Il n'y a que le seul christianisme qui soit un culte digne de Dieu.

Il n'y a que la religion chrétienne qui consiste dans l'amour de Dieu. Les autres religions ont consisté dans la crainte de dieux qu'on voulait apaiser, et dans l'espérance de leurs bienfaits, qu'on tâchait de se procurer par des honneurs, des prières et des sacrifices. Mais la seule religion enseignée par Jésus-Christ nous oblige à aimer Dieu plus que nous-mêmes, et à ne nous aimer que pour l'amour de lui. Elle nous propose pour paradis le parfait et éternel amour ; elle exige le renoncement à nous-mêmes, *abneget semetipsum*, c'est-à-dire, l'exclusion de tout amour-propre, pour nous réduire à nous aimer par charité, comme quelque chose qui appartient à Dieu, et qu'il veut que nous aimions en lui. Ce renversement de tout l'homme est le rétablissement de l'ordre, et la naissance de l'homme nouveau. Voilà ce que l'esprit de l'homme n'a pu inventer. Il faut qu'une puissance supérieure tourne l'homme contre

lui-même, pour le forcer à prononcer cette sentence foudroyante contre son amour-propre. Il n'y a rien de si évidemment juste, et il n'y a rien qui révolte si violemment le fond de l'homme idolâtre de soi. Dieu ne peut être suffisamment reconnu que par cet amour suprême : *nec colitur ille nisi amando*, dit souvent saint Augustin. D'où vient donc que presque tous les hommes ont pris le change? Ils ont mis le sacrifice des animaux, l'encens et les autres dons, en la place du moi, victime qu'il fallait immoler. Dites à l'homme le plus simple et le plus ignorant, qu'il faut aimer Dieu notre père, qui nous a faits pour lui; cette parole entre d'abord dans son cœur, si l'orgueil et l'amour-propre ne le révoltent pas : il n'a aucun besoin de discussion pour sentir que voilà la religion tout entière. Or il ne trouve ce vrai culte que dans le christianisme. Ainsi il n'a ni à choisir ni à délibérer. Tout autre culte n'est point une religion. Le judaïsme n'est qu'un commencement, ou, pour mieux dire, qu'une image ou une ombre de ce culte promis. Otez du judaïsme les figures grossières, les bénédictions temporelles, la graisse de la terre, la rosée du ciel, les promesses mystérieuses, les imperfections tolérées, les cérémonies légales, il ne restera qu'un christianisme commencé. Le christianisme n'est que le renversement de l'idolâtrie de l'amour-propre, et l'établissement du vrai culte de Dieu par un amour suprême. Cherchez bien, vous ne trouverez ce vrai culte développé, purifié et parfait, que chez les chrétiens : eux seuls connaissent Dieu infiniment aimable. Je ne parle point des mahométans; ils ne le méritent pas : leur religion n'est que le culte grossier, servile et purement mercenaire des Juifs les plus charnels, auquel ils ont ajouté l'admiration d'un faux prophète, qui de son propre aveu n'a jamais eu aucune preuve de mission. Tout homme simple et droit ne peut s'arrêter que chez les chrétiens, puisqu'il ne peut trouver que chez eux le parfait amour. Dès qu'il le trouve là, il a trouvé tout, et il sent bien qu'il ne lui reste plus rien à chercher. Les mystères ne l'effarouchent point; il comprend que toute la nature étant incompréhensible à son faible esprit,

il ne doit pas s'étonner de ne pouvoir comprendre tous les secrets de la Divinité ; sa faiblesse même se tourne en force, et ses ténèbres en lumière, pour le rendre défiant de soi et docile à Dieu. Il n'a point de peine à croire que Dieu, amour infini, a daigné venir lui-même, sous une chair semblable à la nôtre, pour tempérer les rayons de sa gloire, nous apprendre à aimer, et s'aimer lui-même au dedans de nous. C'est en ce sens-là qu'il est vrai de dire qu'on trouve la vraie religion par le cœur, et non par l'esprit. En effet, on la trouve simplement par l'amour de Dieu infiniment aimable, non par le raisonnement subtil des philosophes. Socrate même n'a presque rien trouvé, pendant qu'une femmelette humble et un artisan docile trouvent tout, en trouvant l'amour. *Confiteor tibi, Pater, Domine cœli et terræ, quia abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis* [1]. L'amour de Dieu décide de tout sans discussion en faveur du christianisme. C'est en ce sens que l'âme est naturellement chrétienne, comme parle Tertullien.

TROISIÈME PARTIE.

Il n'y a que l'Église catholique qui puisse enseigner ce culte d'une façon proportionnée au besoin de tous les hommes.

Tous les hommes, et surtout les ignorants, ont besoin d'une autorité qui décide, sans les engager à une discussion dont ils sont visiblement incapables. Comment voudrait-on qu'une femme de village ou qu'un artisan examinât le texte original, les éditions, les versions, les divers sens du texte sacré? Dieu aurait manqué au besoin de presque tous les hommes, s'il ne leur avait pas donné une autorité infaillible pour leur épargner cette recherche impossible, et pour les garantir de s'y tromper. L'homme ignorant, qui connaît la bonté de Dieu, et qui sent sa propre impuissance, doit donc supposer cette autorité donnée de Dieu, et la chercher humblement, pour s'y soumettre sans raisonner. Où la trou-

[1] *Matth.*, XI, 25 ; *Luc.*, X, 21.

vera-t-il? Toutes les sociétés séparées de l'Église catholique ne fondent leur séparation que sur l'offre de faire chaque particulier juge des Écritures, et lui faire voir que l'Écriture contredit cette ancienne Église. Le premier pas qu'un particulier serait obligé de faire pour écouter ces sectes serait donc de s'ériger en juge entre elles et l'Église qu'elles ont abandonnée. Or quelle est la femme de village, quel est l'artisan, qui puisse dire, sans une ridicule et scandaleuse présomption : Je vais examiner si l'ancienne Église a bien ou mal interprété le texte des Écritures. Voilà néanmoins le point essentiel de la séparation de toute branche d'avec l'ancienne tige. Tout ignorant qui sent son ignorance doit avoir horreur de commencer par cet acte de présomption. Il cherche une autorité qui le dispense de faire cet acte présomptueux, et cet examen dont il est incapable. Toutes les nouvelles sectes, suivant leur principe fondamental, lui crient : Lisez, raisonnez, décidez. La seule ancienne Église lui dit : Ne raisonnez, ne décidez point, contentez-vous d'être docile et humble : Dieu m'a promis son esprit pour vous préserver de l'erreur. Qui voulez-vous que cet ignorant suive, ou ceux qui lui demandent l'impossible, ou ceux qui lui promettent ce qui convient à son impuissance et à la bonté de Dieu? Représentons-nous un paralytique qui veut sortir de son lit, parce que le feu est à la maison : il s'adresse à cinq hommes, qui lui disent : Levez-vous, courez, percez la foule, sauvez-vous de cet incendie. Enfin il trouve un sixième homme qui lui dit : Laissez-moi faire, je vais vous emporter entre mes bras. Croira-t-il à cinq hommes qui lui conseillent de faire ce qu'il sent bien qu'il ne peut pas? Ne croira-t-il pas plutôt celui qui est le seul à lui promettre le secours proportionné à son impuissance? Il s'abandonne sans raisonner à cet homme, et se borne à demeurer souple et docile entre ses bras. Il en est précisément de même d'un homme humble dans son ignorance; il ne peut écouter sérieusement les sectes qui lui crient : Lisez, raisonnez, décidez; lui qui sent bien qu'il ne peut ni lire, ni raisonner, ni décider : mais il est consolé

d'entendre l'ancienne Église qui lui dit : Sentez votre impuissance, humiliez-vous, soyez docile; confiez-vous à la bonté de Dieu, qui ne nous a point laissés sans secours pour aller à lui. Laissez-moi faire, je vous porterai entre mes bras. Rien n'est plus simple et plus court que ce moyen d'arriver à la vérité. L'homme ignorant n'a besoin ni de livre ni de raisonnement pour trouver la vraie Église : les yeux fermés, il sait avec certitude que toutes celles qui veulent le faire juge sont fausses, et qu'il n'y a que celle qui lui dit de croire humblement qui puisse être la véritable. Au lieu des livres et des raisonnements, il n'a besoin que de son impuissance et de la bonté de Dieu pour rejeter une flatteuse séduction, et pour demeurer dans une humble docilité. Il ne lui faut que son ignorance bien sensée pour décider. Cette ignorance se tourne pour lui en science infaillible. Plus il est ignorant, plus son ignorance lui fait sentir l'absurdité des sectes qui veulent l'ériger en juge de ce qu'il ne peut examiner. D'un autre côté, les savants même ont un besoin infini d'être humiliés, et de sentir leur incapacité. A force de raisonner, ils sont encore plus dans le doute que les ignorants; ils disputent sans fin entre eux, et ils s'entêtent des opinions les plus absurdes. Ils ont donc autant de besoin que le peuple le plus simple d'une autorité suprême, qui rabaisse leur présomption, qui corrige leurs préjugés, qui termine leurs disputes, qui fixe leurs incertitudes, qui les accorde entre eux, et qui les réunisse avec la multitude. Cette autorité supérieure à tout raisonnement, où la trouverons-nous? Elle ne peut être dans aucune des sectes qui ne se forment qu'en faisant raisonner les hommes, et qu'en les faisant juges de l'Écriture au-dessus de l'Église. Elle ne peut donc se trouver que dans cette ancienne Église qu'on nomme catholique. Qu'y a-t-il de plus simple, de plus court, de plus proportionné à la faiblesse de l'esprit du peuple, qu'une décision pour laquelle chacun n'a besoin que de sentir son ignorance, et que de ne vouloir pas tenter l'impossible? Rejetez une discussion visiblement impossible, et une présomption ridicule; vous voilà catholique.

Je comprends bien, monsieur, qu'on fera contre ces trois vérités des objections innombrables. Mais n'en fait-on pas pour nous réduire à douter de l'existence des corps, et pour disputer la certitude des choses que nous voyons, que nous entendons, et que nous touchons à toute heure, comme si notre vie entière n'était que l'illusion d'un songe? J'ose assurer qu'on trouvera, dans les trois principes que je viens d'établir, de quoi dissiper toutes les objections en peu de mots, et sans aucune discussion subtile.

Au reste, je ne puis finir sans vous représenter, monsieur, que vous ne paraissez pas faire assez de justice à saint Augustin. Il est vrai que ce Père a écrit dans un mauvais temps pour le goût : sa manière d'écrire s'en ressent. Il a écrit sans ordre, à la hâte, et avec un excès de fertilité d'esprit, à mesure que les besoins d'instruire ou de réfuter le pressaient. Platon et Descartes, que vous louez tant, n'ont eu qu'à méditer tranquillement, et qu'à écrire à loisir, pour perfectionner leurs ouvrages : cependant ces deux auteurs ont leurs défauts. Par exemple, que peut-on voir de plus faible et de plus insoutenable que les preuves de Socrate sur l'immortalité de l'âme? D'ailleurs, ne le voit-on pas flottant et incertain pour les vérités même les plus fondamentales, sans lesquelles sa morale porterait à faux? Qu'y a-t-il de plus défectueux que le monde indéfini de Descartes? Si on rassemblait tous les morceaux épars dans les ouvrages de saint Augustin, on y trouverait plus de métaphysique que dans ces deux philosophes. Je ne saurais trop admirer ce génie vaste, lumineux, fertile et sublime.

Je voudrais me trouver pour un mois avec vous, monsieur, dans une solitude où nous n'eussions qu'à chercher ensemble ce qui peut nourrir et édifier.

O rus, quando ego te aspiciam? quandoque licebit... [1].

Personne ne peut vous honorer avec des sentiments plus

[1] Hor., lib. II, sat. VI.

vifs et plus dignes de vous, que je le ferai le reste de mes jours.

LETTRE VI.

SUR LES MOYENS DONNÉS AUX HOMMES POUR ARRIVER A LA VRAIE RELIGION.

A Cambrai, 14 juillet 1713.

J'ai une fluxion sur les yeux, et un peu de mal à l'estomac.

. . . . . Dormitum ego, Virgilinsque :
Namque pila lippis inimicum et ludere crudis [1].

Il est triste de ne ressembler à Virgile et à Horace que par des infirmités. L'Électeur a fait venir de Paris un bon peintre, qui a beaucoup travaillé pour lui à Valenciennes. Ce prince a voulu avoir mon portrait; il est achevé, il est à Paris; vous en aurez une copie; mais laissez-moi un peu de temps pour m'assurer de vous en donner une bonne. Puisque vous voulez ce visage étique, il faut au moins, monsieur, que la copie soit bien exécutée.

Dès que je serai libre, je tâcherai d'écrire ce qui me passe par la tête sur les moyens donnés aux hommes pour arriver à la vraie religion : en attendant, je vais vous proposer superficiellement ce que j'en pense.

I. On est trop frappé de la disproportion qui paraît entre la grossièreté de l'esprit de la plupart des hommes, et la hauteur des vérités qu'il faut entendre pour être véritablement chrétien.

Qu'est-ce que les passions grossières, comme l'amour sensuel, la jalousie, la haine, la vengeance, l'ambition et la curiosité, ne font point deviner aux hommes les moins cultivés et les moins subtils? Qu'est-ce que les sauvages mêmes ne pénètrent pas pour leurs intérêts?

Qu'est-ce que les hommes les plus vils n'ont point inventé

[1] Hor., lib. I, sat. v.

pour la perfection des arts, quand l'avarice les a excités? Qu'est-ce qu'un enfant n'apprend point, depuis l'âge de deux ans jusqu'à celui de sept, soit pour discerner tous les objets qui l'environnent, pour observer leurs propriétés, leurs rapports et leurs oppositions, soit pour apprendre tous les termes innombrables d'une langue, qui expriment avec précision et délicatesse tous ces objets avec toutes leurs dépendances?

Qu'est-ce qu'un prisonnier n'invente point dans une prison pendant vingt ans, pour tâcher d'en sortir, pour savoir des nouvelles de ses amis, pour leur donner des siennes, pour tromper la vigilance et la défiance de ceux qui le tiennent en captivité?

Qu'est-ce qu'un homme ne rechercherait point pour découvrir les causes de son état, s'il se trouvait tout à coup à son réveil transporté dans une île déserte et inconnue? Que ne ferait-il point pour savoir comment il y aurait été transporté pendant un long sommeil, pour chercher dans cette île quelque marque d'habitation, quelque vestige d'homme, pour inventer quelque moyen de se nourrir, de se vêtir, de se loger, de naviguer, et de retourner en son pays?

Voilà les ressources naturelles de l'esprit humain dans les hommes même les moins cultivés. Il n'y a qu'à bien vouloir, pour parvenir à toutes les choses qui ne ont pas absolument impossibles. Aimez autant la vérité que vous aimez votre santé, votre vanité, votre liberté, votre plaisir, votre fantaisie; vous la trouverez. Soyez aussi curieux pour trouver celui qui vous a fait, et à qui vous devez tout, que les hommes les plus grossiers sont curieux pour suivre un soupçon malin, pour contenter leur passion brutale, pour déguiser leurs desseins injustes et honteux: en voilà assez pour trouver Dieu et la vie éternelle. Faites que l'homme soit en ce monde comme celui qui se trouverait à son réveil dans une île déserte et inconnue. Faites que l'homme, au lieu de s'amuser aux sottises qu'on nomme fortune, divertissement, spectacles, réputation, politique, éloquence, poésie, ne soit occupé que de se dire à lui-même : Qui suis-je? où suis-je? d'où viens-je? par où suis-

je venu ici? où vais-je? pourquoi et par qui suis-je fait? Quels sont ces autres êtres qui me ressemblent et qui m'environnent? d'où viennent-ils? Je leur demande ce qu'ils me demandent, et nous ne saurions nous dire les uns aux autres ce que nous sommes, ni par où nous nous trouvons assemblés. Je n'ai nulle autre affaire dans ce coin de l'univers, où je suis comme tombé des nues, que celle d'être étonné de moi et de mon état, de découvrir mon origine et ma fin. Je n'ai que quatre jours à passer dans cet état : je ne dois les employer qu'à découvrir ce qui peut décider de moi. Je dois me défier de mon esprit, que je sens vain, léger, inconstant, présomptueux. Je dois aussi craindre mes passions folles et brutales ; je n'ai qu'une seule affaire, qui est de m'étudier, de m'approfondir, et surtout de me vaincre, pour me rendre digne de parvenir à la vérité, supposé que je puisse parvenir jusqu'à elle. Il est vrai qu'en la cherchant avec gêne et travail, je passerai peut-être toute ma vie dans une peine stérile, sans pouvoir sortir de ces profondes ténèbres où je me vois comme abandonné; mais qu'importe? Cette courte vie n'est que le songe d'une nuit : si peu que je suive ma raison avec courage, je dois être plus content de la passer dans une si raisonnable et si importante occupation, avec la consolation d'agir sérieusement en homme, que de m'abandonner à la folie de mes passions, qui se tourneraient en malheur pour moi. Il n'y a que la légèreté d'un esprit mou, et sans ressource contre sa passion, qui me pût faire prendre le change si honteusement. Dès qu'un homme sera homme de la sorte, il aura bientôt les yeux ouverts. Tous les autres hommes passent leur vie dans la caverne de Platon [1], à ne voir que des ombres.

[1] On sait que Platon, dans sa *République*, voulant exprimer l'imperfection de l'intelligence humaine en cette vie, représente le genre humain comme « ensevelі dans une caverne immense, où il ne peut s'occuper « que d'ombres vaines et artificielles, et d'où il ne peut s'élever que par de « pénibles efforts jusqu'au monde intellectuel, pour y contempler la su « prême Intelligence, dans le calme des sens et des passions. » (*De rep.*, lib. VII, p. 514 et seq., edit. Serran.) Voyez le *Voyage d'Anacharsis*, chap. LIV, t. IV. (*Éd. de Vers.*)

Pourquoi les hommes ne feront-ils pas, pour faire la découverte d'eux-mêmes, ce que fit ce Scythe Anacharsis, qui vint dans la Grèce chercher la vérité ; et ce que faisaient les Grecs, qui allaient en Égypte, en Asie, et jusque dans les Indes, chercher la sagesse? Il ne faut point beaucoup de lumière pour apercevoir qu'on est dans les ténèbres; il ne faut pas être bien fort pour sentir son impuissance; il ne faut pas être bien riche pour être las de sa pauvreté. Pour être un vrai philosophe, il ne faut que connaître qu'on ne l'est pas; il ne faut que vouloir savoir ce qu'on est, et qu'être étonné de ne le savoir pas. Un voyageur va au Monomotapa et au Japon pour apprendre ce qui ne mérite nullement sa curiosité, et dont la découverte ne le guérira d'aucun de ses maux. Quand trouvera-t-on des hommes qui fassent, non pas le tour du monde, mais le moindre effort de curiosité, pour développer le grand mystère de leur propre état? On parcourt les mers les plus orageuses, pour aller chercher à quatre mille lieues d'ici le poivre et la cannelle; on surmonte les vents, les flots, les abîmes et les écueils, pour avoir ce qui n'est presque bon à rien : on ne traverserait pas la Manche pour apprendre à être sage, bon, et digne d'un bonheur éternel.

En faut-il davantage pour confondre l'homme, pour le couvrir de honte sur son ignorance, pour le rendre inexcusable dans une indolence si dénaturée et dans une stupidité si monstrueuse?

On dit hardiment qu'un villageois n'a pas assez d'esprit pour apprendre son catéchisme, pendant qu'il apprend sans peine toutes les chansons malignes et impudentes de son village; pendant qu'il use des déguisements les plus subtils pour cacher ses débauches et ses larcins.

L'esprit de chaque homme s'étend ou se raccourcit suivant l'application ou l'inapplication où il vit. L'esprit est comme un cuir souple qui prête : il s'allonge, il s'élargit à proportion de la bonne volonté et de l'exercice. Tournez autant l'esprit au bien qu'il est d'ordinaire tourné au mal, vous trouverez, par le seul amour du bien, des ressources incroyables d'es-

prit pour arriver à la vérité, dans les hommes même qui montrent le moins d'ouverture. Si tous les hommes aimaient la vérité plus qu'eux, comme elle mérite sans doute qu'on l'aime, ils feraient pour la trouver tout ce qu'ils font pour se flatter dans leurs illusions. L'amour, avec peu d'esprit, ferait des découvertes merveilleuses.

Connubialis amor de Mulcibre fecit Apellem.

II. Il ne s'agit nullement de mettre les hommes grossiers et sans étude en état d'expliquer avec précision et méthode ce qui les persuadera en faveur de la vertu et de la religion : il suffit qu'ils parviennent au point d'être persuadés par des raisons droites et solides, quoiqu'ils ne puissent pas développer les raisons qui les persuadent, ni réfuter les objections subtiles qui les embarrassent.

Rien n'est plus facile que d'embarrasser un homme de bon sens sur la vérité de son propre corps, quoiqu'il lui soit impossible d'en douter sérieusement. Dites-lui que le temps qu'il appelle celui de la veille n'est peut-être qu'un temps de sommeil plus profond que celui du sommeil de la nuit; soutenez-lui qu'il se réveillera peut-être à la mort du sommeil de toute la vie, qui n'est qu'un songe, comme il se réveille chaque matin en sortant du songe de la nuit; pressez-le de vous donner une différence précise, claire et décisive entre l'illusion du songe de la nuit, où l'homme se dit faussement à lui-même : Je me sens, je touche, je vais, j'écoute, et je suis sûr de ne rêver pas, et l'illusion du songe où nous sommes peut-être dans la vie entière : vous mettrez cet homme dans l'impuissance de vous répondre; mais il n'en sera pas moins dans l'impuissance de vous croire, et de douter de ce que vous lui contestez; il rira de votre subtilité; il sentira, sans pouvoir le démêler, que votre raisonnement subtil ne fait qu'embrouiller une vérité claire, au lieu d'éclaircir une chose obscure. Il y a cent autres exemples des vérités dont les hommes ne sont nullement libres de douter, et qui leur échappent dès qu'un philosophe les presse de répondre à une objection subtile.

La vérité n'en est pas moins vraie; et la conviction intime que tous les hommes en ont n'en est pas moins une règle invincible de croyance, quoique chacun soit dans l'impuissance de démêler sa raison de croire. Il y a deux degrés d'intelligence, dont l'un opère une entière conviction, quoiqu'il soit moins parfait que l'autre : l'un se réduit à être dans l'impuissance de douter d'une vérité, parce qu'elle a une évidence simple, et, pour ainsi dire, directe : l'autre a de plus une évidence réfléchie; en sorte que l'esprit explique la preuve de sa conviction, et réfute tout ce qui pourrait l'obscurcir. Les plus sublimes philosophes même sont invinciblement persuadés d'un grand nombre de vérités, quoiqu'ils ne puissent les développer clairement, ni réfuter les objections qui les embrouillent.

III. Il est vrai que les hommes, comme un auteur de notre temps l'a très-bien remarqué, *n'ont point assez de force pour suivre toute leur raison :* aussi suis-je très-persuadé que nul homme, sans la grâce, n'aurait pas, par ses seules forces naturelles, toute la constance, toute la règle, toute la modération, toute la défiance de lui-même, qu'il lui faudrait pour la découverte des vérités mêmes qui n'ont pas besoin de la lumière supérieure de la foi : en un mot, cette philosophie naturelle, qui irait sans préjugé, sans impatience, sans orgueil, jusqu'au bout de la raison purement humaine, est un roman de philosophie. Je ne compte que sur la grâce pour diriger la raison même dans les bornes étroites de la raison, pour la découverte de la religion; mais je crois avec saint Augustin que Dieu donne à chaque homme un premier germe de grâce intime et secrète, qui se mêle imperceptiblement avec la raison, et qui prépare l'homme à passer peu à peu de la raison jusqu'à la foi. C'est ce que saint Augustin nomme *inchoationes quædam fidei*, *conceptionibus similes* [1]. C'est un commencement très-éloigné pour parvenir de proche en proche jusqu'à la foi, comme un germe très-informe est le commencement de l'enfant qui doit naître longtemps après.

[1] *De div. Quæst., ad Simplic.*, lib. I, quæst. II, n° 2, t. VI.

Dieu mêle le commencement du don surnaturel avec les restes de la bonne nature, en sorte que l'homme qui les tient réunis ensemble dans son propre fond ne les démêle point, et porte au dedans de soi un mystère de grâce qu'il ignore profondément; c'est ce que saint Augustin fait entendre par ces aimables paroles[1] : *Paulatim tu, Domine, manu mitissima et misericordissima pertractans et componens cor meum*, etc. La plus sublime sagesse du Verbe est déjà dans l'homme; mais elle n'y est encore que comme du lait pour nourrir des enfants : *ut infantiæ nostræ lactesceret sapientia tua*[2]. Il faut que le germe de la grâce commence à éclore, pour être distingué de la raison.

Cette préparation du cœur est d'abord d'autant plus confuse qu'elle est générale; c'est un sentiment confus de notre impuissance, un désir de ce qui nous manque, un penchant à trouver au-dessus de nous ce que nous cherchons en vain au dedans de nous-mêmes, une tristesse sur le vide de notre cœur, une faim et une soif de la vérité, une disposition sincère à supposer facilement qu'on se trompe, et à croire qu'on a besoin de secours pour ne se tromper plus.

On peut remarquer ceci en étudiant de près certains hommes. Par exemple, on en trouvera deux auxquels on se méprendra aisément. L'un aura beaucoup plus d'activité et de pénétration d'esprit que l'autre; il paraîtra né philosophe, amateur passionné de la vérité et de la vertu, désintéressé, généreux, et uniquement occupé des plus hautes spéculations : mais observez-le de près; vous trouverez un homme amoureux de son esprit et de sa sagesse, qui cherche la sagesse et la vertu pour enrichir son esprit, pour s'orner et s'élever au-dessus des autres: cet amour-propre l'indispose pour la découverte de la pure vérité; il veut prévaloir : il craint de paraître dans quelque erreur, et il s'expose d'autant plus à errer, qu'il est jaloux de paraître n'errer jamais en rien. Au contraire,

[1] *Confess.*, lib. VI, cap. V, n° 7, t. I.
[2] *Ibid.*, lib. VII, cap. XVIII, n° 24.

l'autre, avec beaucoup moins d'intelligence, occupe son esprit de la vérité, et non de son esprit même; il va d'une démarche simple et directe vers la vérité, sans se replier sur soi par complaisance; il a une secrète disposition à se défier de soi, à sentir sa faiblesse, à vouloir être redressé. Celui qui paraît le moins avancé l'est infiniment plus que l'autre : Dieu trouve dans l'un un fond qui repousse son secours, et qui est indigne de la vérité; il met en l'autre cette pieuse curiosité, cette conviction de son impuissance, cette docilité salutaire qui prépare la foi.

Ce germe secret et informe est le commencement de l'homme nouveau : *conceptionibus similes*. Ce n'est point la raison seule ni la nature laissée à elle-même, c'est la grâce naissante qui se cache sous la nature, pour la corriger peu à peu.

Ce premier don de grâce, qui est si enveloppé, est expliqué par saint Augustin en ces termes : *Quod ergo ignorat quid sibi agendum sit, ex eo est quod nondum accepit : sed hoc quoque accipiet, si hoc quod accepit bene usa fuerit. Accepit autem ut pie et diligenter quærat, si volet*[1]. Ce n'est d'abord qu'une disposition générale et confuse de chercher avec amour pour la vérité, avec défiance de soi, avec un vrai désir de trouver une lumière supérieure et ordinaire : *pie et diligenter*. Chercher avec confiance en soi, et sans désirer un secours supérieur pour s'y soumettre avec une humble docilité, ce n'est point chercher *pie;* au contraire, c'est chercher avec une impie et irréligieuse présomption. C'est suivant ce principe que saint Augustin dit ces mots : *Hoc enim restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut impleat homo justitiam cum voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad eum, cujus dono eam possit implere*[2].

Ces mots, *supplici pietate*, expriment que l'homme ne parvient à la vérité et à la vertu qu'autant que la grâce l'a prévenu pour le rendre humble, et pour lui inspirer cette prière pieuse et soumise qui mérite seule d'être exaucée. Enfin ce

[1] *De lib. Arb.*, lib., III, cap. XXII, n° 65, t. I.
[2] *De div. Quæst. ad Simplic.*, lib. I, quæst. I, n° 14, t. VI.

Père parle ainsi : *Facultatem habet, ut adjuvante Creatore seipsum excolat, et pio studio possit omnes acquirere et capere virtutes, per quas et difficultate cruciante, et ab ignorantia cæcante liberetur* [1]. Voilà la grâce médicinale et libératrice, qui va peu à peu jusqu'à dissiper toutes les ténèbres et à vaincre toutes les passions de l'homme corrompu : voilà l'enchaînement des grâces, depuis la première recherche de la vérité, *pie et diligenter*, jusqu'au comble de la perfection, *omnes acquirere et capere virtutes*. Dieu doit cette suite de grâces, non à la nature, mais à sa promesse purement gratuite; il la doit même à son propre commandement, puisqu'il ne peut demander à l'homme qu'à proportion de ce que l'homme a déjà reçu de lui, et que les vertus surnaturelles qu'il demande sont impossibles aux seules forces naturelles de la volonté, surtout la volonté étant malade et affaiblie : *Homo ergo gratia juvatur ne sine causa voluntati ejus jubeatur* [2]. Il ne s'agit donc point de ce que chaque homme peut, par les seules forces de sa raison et de sa volonté, pour trouver la vraie religion : il est question de Dieu, qui promet de suppléer ce qui manque, quand il ne manque point par l'indisposition déméritoire de la volonté libre de l'homme : il ne s'agit pas même de la disproportion qui paraît entre une première semence de grâce qui est enveloppée dans le cœur d'un homme, et la perfection qui doit se développer dans ce même homme pour le sanctifier. Il y a une grande disproportion entre l'arbrisseau qu'on plante, et l'ombre qu'on en veut tirer un jour contre les rayons du soleil. Le germe qui prépare un petit enfant est infiniment éloigné de l'homme parfait qui en résultera dans la suite. *Sed hoc quoque accipiet, si hoc quod accepit bene usa fuerit.*

Il ne faut point demander par quel chemin un homme peut passer de ses premières dispositions pour la foi, qui sont si imperceptibles et si éloignées, jusqu'à la foi la plus vive, la plus épurée et la plus parfaite : il ne faut pas même demander

[1] *De lib. Arb.*, lib., III, cap. XX, n° 56, t. I.
[2] *De Grat. et lib. Arbit.*, cap. IV, n° 9, t, X.

en détail en quoi consistent ces dispositions que Dieu met de loin en nous, sans nous les faire remarquer. Ne vous embarrasserait-on pas, si on voulait vous faire chercher après coup au fond de votre cœur, et anatomiser toutes les premières pensées et les dispositions les plus reculées de votre esprit, qui vous ont mené insensiblement à certains principes d'honneur, aux maximes de sagesse et aux sentiments de piété, dont vous étiez peut-être si loin dans votre jeunesse? Pourriez-vous retrouver maintenant tous les chemins détournés et insensibles par lesquels vous êtes enfin parvenu à ce but? Vous n'y avez pas pris garde dans ce temps : comment pourriez-vous, après tant d'années, rappeler tout ce qui vous échappait dans l'occasion même?

Tout homme qui a négligé et compté pour rien toutes les bonnes dispositions que Dieu mettait au dedans de lui, est encore bien plus éloigné de les pouvoir rappeler distinctement. Tout son soin a été de les laisser tomber, de les ignorer, de les oublier, de fermer les yeux, de peur de les voir : comment voulez-vous qu'il les rassemble pour les tourner contre lui-même? Il n'y a que Dieu seul qui puisse les remettre dans leur ordre, à son jugement, pour convaincre chaque homme, par elles, de tout ce qu'il a pu et n'a pas voulu connaître pour son salut. On peut encore moins expliquer par quel détail une vérité connue eût mené chaque homme à une autre vérité plus avancée. Il n'y a que celui qui avait fait cet ordre et cet enchaînement de grâces qui puisse expliquer son plan avec les liaisons secrètes de toutes ses parties. Nul homme ne sait jamais à quoi un premier pas le mènerait de proche en proche, ni ce qu'une disposition suivie opérerait pour d'autres dispositions éloignées et inconnues. Nous sommes un fond impénétrable à nous-mêmes : cet enchaînement est si impossible à démêler dans notre cœur pour toutes les choses les plus naturelles et les plus familières de la vie, qu'il n'est nullement permis de vouloir qu'on le détaille pour les opérations les plus intimes et les plus mystérieuses de la grâce. Le moins qu'on puisse donner au Maître suprême des cœurs est de sup-

poser qu'il a des moyens d'insinuation, de préparation, de persuasion, que l'esprit humain ne peut ni pénétrer ni suivre pour en embrasser toute l'étendue : il suffit de connaître Dieu infiniment sage, infiniment bon, infiniment propre à manier nos volontés, pour conclure, sans en concevoir toutes les circonstances, qu'il convaincra chacun de nous de lui avoir donné des moyens proportionnés pour arriver de proche en proche à la vérité et au salut. Nous devons sans doute à Dieu de croire en gros cette vérité si digne de lui, sans la pouvoir expliquer en détail.

IV. On ne manquera pas de dire que les inspirations intérieures ne suffisent pas pour croire en Jésus-Christ; que la foi vient par l'ouïe; et qu'on ne peut pas ouïr à moins que les évangélistes ne soient envoyés[1].

Mais je soutiens que si les dispositions intérieures répondaient aux grâces reçues, Dieu achèverait au dehors, par sa providence, ce qu'il a commencé au dedans par l'attrait de sa grâce. Dieu ferait sans doute des miracles de providence pour éclairer un homme, et pour le mener comme par la main à l'Évangile, plutôt que de le priver d'une lumière dont ses dispositions le rendraient digne. Un homme qui aimerait déjà Dieu plus que soi-même, et qui s'oublierait pour ne chercher que la vérité, aurait déjà trouvé dans son cœur la vérité même. La grâce de Jésus-Christ opérerait déjà en lui, comme elle opérait dans les justes de l'ancienne loi, ou dans les descendants de Noé, ou dans Job et dans les autres adorateurs du vrai Dieu. En ce cas, ce serait Jésus-Christ opérant par sa grâce médicinale dans le cœur de cet homme, qui le conduirait à Jésus-Christ même extérieurement, pour croire en lui et pour l'adorer. Cet homme se trouvant dans les dispositions du centenier Corneille, Dieu lui enverrait le même secours. Saint Augustin assure que Corneille avait déjà reçu le Saint-Esprit avant d'être baptisé. Il fut néanmoins assujetti à apprendre de saint Pierre ce qu'il devait espérer, croire et aimer pour être sauvé. C'est suivant ces principes que saint Augustin

[1] *Rom.*, x, 14, 15.

dit que Dieu n'abandonne et ne laisse endurcir que ceux qui l'ont mérité, qu'il ne prive personne du bien suprême : *Neminem quippe fraudat divina justitia, sed multa donat non merentibus gratia*[1]. C'est dans cet esprit que le saint docteur dit des Gentils : *Non eos dixerit veritatis ignaros, sed quod veritatem iniquitate detinuerint.... Quoniam revera, sicut magna ingenia quærere perstiterunt, sic invenire potuerunt.... Per creaturam creatorem cognoscere potuerunt*[2]. Ce Père ajoute que les Gentils, qui ont la loi écrite dans leurs cœurs, comme parle l'Apôtre, appartiennent à l'Évangile; il assure même que ces infidèles qui meurent dans l'impiété ont une grâce intérieure pour parvenir à la foi, et qu'ils l'ont rejetée : *Seipsos fraudant magno et summo bono, malisque pœnalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contempserunt*[3]. Il va jusqu'à parler ainsi : *Ille igitur reus erit ad damnationem sub potestate ejus, qui contempserit ad credendum misericordiam ejus*[4]. Vous voyez que l'incrédule n'est coupable qu'à cause qu'il a reçu sans fruit une miséricorde réelle, ou grâce pour croire. De là vient que ce Père revient toujours à inculquer cette vérité fondamentale : *Cum vero ubique sit præsens, qui multis modis per creaturam sibi Domino servientem, aversum vocet, doceat credentem;... non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras; sed quod negligis quærere quod ignoras; neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis*[5]. *Non enim quod naturaliter nescit et quod naturaliter non potest, hoc animæ deputatur in reatum; sed quod scire non studuit*[6], etc. Ainsi saint Augustin se réduit sans cesse à la règle de l'Apôtre; savoir, que *tous ceux qui ont péché sans loi périront sans loi*[7].

[1] *Op. imp. cont. Jul*, lib. I, n° 58, t. x.
[2] *De Spir. et Litt.*, cap. XII, n° 19, 20, t. x.
[3] *Ibid.*, cap. XXXIII, n° 58.
[4] *Ibid.*
[5] *De lib. Arb.*, lib. III, cap. XIX, n° 55, t. I.
[6] *Ibid.*, cap. XVII, n° 64.
[7] *Rom.*, II, 12.

Il ne leur sera imputé d'avoir péché qu'en ce qu'ils auront pu connaître. C'est en marchant sur ces traces de saint Augustin que saint Thomas a inculqué en plusieurs endroits cette doctrine consolante : *Non sequitur inconveniens, posito quod cuilibet teneatur aliquid explicite credere, si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur; hoc enim ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus, vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium.* (Act. x[1].). L'exemple de Corneille est décisif; celui de saint Paul, envoyé en Macédoine, est entièrement semblable; ainsi voilà saint Augustin et saint Thomas qui répondent à l'objection. Quand on suppose ce cas d'un infidèle qui userait fidèlement de la lumière de sa raison et de ce premier germe de grâce *pour chercher avec piété*, il faut dire que Dieu ne se refuse à personne en ce cas. Dieu, plutôt que de manquer à ses enfants, et que de les *frauder* du souverain bien qu'il leur promet gratuitement, éclairerait un homme nourri dans les forêts d'une île déserte, ou par une révélation intérieure et extraordinaire, ou par une mission de prédicateurs évangéliques, semblable à celle des Indes orientales et occidentales, que sa providence saurait bien procurer.

On ne saurait trop remarquer ces paroles de saint Augustin : *Qui multis modis... aversum vocet.* Cette préparation des cœurs à la foi est si variée, tant par les divers attraits de la grâce au dedans que par les combinaisons infinies que la Providence amène insensiblement au dehors, qu'il n'est pas permis de vouloir qu'on entreprenne d'en expliquer tout le détail : il n'y a pas deux vocations ni intérieures, ni extérieures qui se ressemblent : *multis modis*, etc. L'homme ne comprend après coup, ni ne peut dire lui-même, par quel

[1] *Quæst. disp. de Veritate*, quæst. xiv, art. xiv, ad 1.

chemin il a été mené depuis le premier pas jusqu'au terme de la foi ; il ne l'a pas remarqué ; il n'a pas compris à quoi les premières dispositions le préparaient, ni comment le Maître des cœurs liait les dispositions et les événements pour tirer un moyen d'un autre : c'est le secret de Dieu. Ce qui est certain est qu'autant que Dieu est bon et attentif pour tirer la lumière des ténèbres mêmes, et le bien de l'homme de son propre mal ; autant l'homme est-il sans attention pour n'apercevoir ni ce que Dieu fait pour lui, ni ce qu'il fait contre lui-même.

V. Il n'y a qu'à rappeler l'idée de Dieu pour s'assurer qu'il ne nous manque point. Jésus-Christ est venu apporter sur la terre le feu de son amour ; et que veut-il, sinon qu'il brûle [1] ? Craindrons-nous que l'amour n'aime point? Est-il permis de croire que le bien infini et infiniment communicatif se refuse à ceux qui ne s'en rendent pas indignes? Saint Augustin ne dit-il pas, au contraire, que Dieu fait tout pour nous sauver, *excepté de nous ôter le libre arbitre? Vult autem Deus omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire? Non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes justissime judicentur. Quod cum fit, infideles*, etc. [2]. C'est nommément pour tous les infidèles qu'il décide ainsi. Qui accuserons-nous donc? ou Dieu qu'on ne peut sans égarement cesser de croire infiniment bon, compatissant, libéral, prévenant, et plein de tendresse pour ses enfants ; ou les hommes, qui sont, de leur propre aveu, vains, indociles, présomptueux, ingrats, follement idolâtres d'eux-mêmes, et ennemis du joug de la Divinité? Ne blasphémons point contre Dieu, pour excuser notre indignité qui ne peut être déguisée : ne cherchons que dans notre orgueil et notre mollesse la source de nos égarements. Dieu veut que nous le préférions à nous, que nous ne nous aimions que pour l'amour de lui, et de son amour. Cette parole foudroyante consterne l'amour-propre, et le pousse jusqu'au désespoir : *Si quis vult*

[1] *Luc.*, XII, 49.
[2] *De Spir. et Litt.*, cap. XXXIII, n° 38, t. X.

post me venire, abneget semetipsum [1]. Il n'en faut pas davantage pour aigrir, pour irriter le genre humain, pour le rendre ennemi de Dieu, et pour lui rendre Dieu même insupportable. *Dixisti : Non serviam* [2]. On veut être son propre dieu; on n'en admet aucun autre. On sent bien que le Dieu jaloux ne peut être admis sans déposséder l'homme de lui-même. Il faut mourir à soi pour vivre à Dieu. Il faut se perdre pour se retrouver. Il faut renverser et briser l'idole du moi. Il faut mettre Dieu dans la place suprême qu'on occupait follement, et se rabaisser jusqu'à la place où l'on n'avait point de honte de mettre Dieu. Au lieu qu'on ne voulait Dieu que pour soi, marchandant avec lui pour voir si on le croirait, et si on se résoudrait à le servir, il faut, au contraire, ne s'aimer plus que pour Dieu, ne voulant plus de paix ni de bonheur qu'en lui, et pour sa gloire. C'est ce sacrifice de tout l'homme qui fait frémir, et qui révolte un cœur idolâtre de soi. Jésus-Christ a exterminé l'idolâtrie extérieure; mais l'intérieure repousse encore de tous côtés : non-seulement on ne *cherche* point avec *piété* et *application;* mais encore on ne craint rien tant que de trouver ce qu'on ne veut pas voir. On invente les plus extravagantes subtilités, de peur de voir un Dieu infiniment aimable, qui ne nous offre un médiateur que pour nous ramener à son amour. On dit avec les épicuriens que les atomes, par un concours fortuit, ont fait un ouvrage où l'art le plus merveilleux éclate, et que ces atomes ont décliné, je ne sais comment, tout exprès, pour faire ce qu'ils n'auraient jamais pu produire par un mouvement simple et droit. On va jusqu'à dire, avec Spinosa, qu'un être infiniment parfait, et un en soi, qui est véritablement infini, est modifié par des bornes qui sont des imperfections; et qu'un homme qui se trompe, qui ment, qui est un scélérat, n'est qu'une seule et même chose avec un autre homme sage, éclairé, vertueux, qui connaît et dit la pure vérité; en un mot, on tombe sans pudeur dans les plus insensées contradictions, plutôt que d'avouer

[1] *Matt.*, XVI, 24.
[2] *Jerem.*, II, 20.

qu'il y a un créateur à qui nous devons tout l'amour que nous avons follement pour nous-mêmes. Il ne s'agit point de notre esprit; ce n'est point lui qui rend les hommes incrédules. L'esprit, s'il était sans passion, sans orgueil, sans mauvaise volonté, irait simplement à reconnaître que nous ne nous sommes pas faits, et que nous devons le *moi* qui nous est si cher à celui qui nous l'a donné : mais il faudrait sortir des bornes étroites de ce *moi* pour entrer dans l'infini de Dieu, où nous ne nous aimerions plus qu'en notre rang pour l'amour de lui. C'est le désespoir de l'amour-propre; c'est ce qui révolte les démons et les hommes; c'est la rage de l'enfer, dont on voit le commencement sur la terre : ainsi, c'est leur mauvaise volonté qui fait inventer aux hommes tant de subtilités odieuses pour se faire illusion, et pour se dérober la vue de Dieu. *Videte, fratres*, dit Saint Paul, *ne forte sit in aliquo vestrum cor malum incredulitatis, discedendi a Deo vivo* [1]. Il dit ailleurs : *Qui corrumpitur secundum desideria erroris* [2]. Rendez l'homme simple, docile, humble, détaché de lui-même, prêt à porter le joug et à se corriger, tous les doutes disparaîtront, la lumière de Dieu sera éclatante, la raison sera aidée par la grâce; mais, dans l'état présent, la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne la comprennent pas : Dieu vient dans sa propre famille, et les siens ne le reçoivent pas : l'homme ose être jaloux de Dieu, comme Dieu se doit à lui-même d'être jaloux de l'homme. L'homme ne veut raisonner sur Dieu que pour se faire juge de la Divinité, que pour tirer une vaine gloire de cette recherche curieuse, que pour s'élever au-dessus de ce qui doit le rabaisser. *Quomodo*, disait Jésus-Christ aux Juifs [3], *vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis, et gloriam quæ a solo Deo est non quæritis?* Laissons les vices grossiers; l'orgueil suffit pour causer l'impiété la plus dangereuse. Ajoutons à toutes ces réflexions la véritable idée de la religion chrétienne. En quoi

[1] *Hebr.*, III, 12.
[2] *Ephes.* IV, 22.
[3] *Joan.*, V. 44.

consiste cette religion? Elle n'est que l'amour de Dieu, et l'amour de Dieu est précisément cette religion. Dieu ne veut point d'autre culte intérieur que son amour suprême. *Nec colitur ille nisi amando,* dit sans cesse saint Augustin [1]. Dieu n'a aucun besoin de nos biens. Il compte pour rien les temples visibles, lui qui remplit l'univers, ou, pour mieux dire, dans l'immensité duquel l'univers n'est qu'un point. Il ne veut ni la graisse ni le sang des victimes, ni l'encens des hommes profanes; il veut non ce qui est à nous, mais nos cœurs; il veut que nous le préférions à nous. C'est ce sacrifice qui coûte le plus cher à l'homme, et dont Dieu est jaloux; *Melior est autem*, dit saint Augustin [2], *cum obliviscitur sui præ charitate incommutabilis Dei, vel seipsum penitus in illius comparatione contemnit.* Voilà le véritable culte, que les païens n'ont jamais connu, et que les juifs mêmes n'ont connu que très-confusément, quoique le fondement en fût posé dans leur loi.

Saint Augustin parle ainsi : *Teipsum non propter te debes diligere, sed propter illum ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est.... Totam dilectionem sui et illius (proximi) refert in illam dilectionem Dei quæ nullum a se rivulum duci extra patitur, cujus derivatione minuatur* [3]. *Omnis homo, in quantum homo est, diligendus est propter Deum, Deus vero propter seipsum. Et si Deus omni homine amplius diligendus est, amplius quisque debet Deum diligere quam seipsum* [4].

Ce Père dit encore ces mots : *Quidquid præcipitur est charitas* [5]. Il dit encore ainsi la même vérité : *Non autem præcipit Scriptura nisi charitatem, nec culpat nisi cupiditatem; et eo modo format mores hominum* [6]. On entend, selon ce Père, tout le sens des Écritures dès qu'on sait ai-

[1] *Ep.* CXL, *ad Honorat.*, cap. XVIII, n° 43, t. II.
[2] *De lib. Arb.*, lib. III, cap. XXV, n° 76, t. I.
[3] *De Doctr. christ.*, lib. I, cap. XXII, n° 27, t. III, part. I.
[4] *Ibid.*, cap. XXVII, n°. 28.
[5] *Enchirid. ad Laurent.*, cap. CXXI, n° 32.
[6] *De Doct. christ.*, lib. III, cap. X, n° 15.

mer : *Ille tenet et quod patet et quod latet in divinis sermonibus, qui charitatem tenet in moribus* [1]. En effet, ce commandement de l'amour est ce grand commandement qui comprend tous les autres. Il contient lui seul la loi et les prophètes; c'est l'onction qui enseigne tout. Aussi saint Augustin dit-il ces mots. *Quisquis igitur Scripturas divinas, vel quamlibet earum partem, intellexisse sibi videtur, ita ut in eo intellectu non ædificet istam geminam charitatem Dei et proximi, nondum intellexit* [2]. Il remarque que l'amour tenait lieu d'Écriture aux solitaires dans les déserts : *Multi per hæc tria, etiam in solitudine, sine codicibus vivunt* [3]. Mais voulez-vous savoir comment cette science de l'amour s'apprend? On n'y pénètre point par des raisonnements subtils; c'est en mourant à l'amour-propre. Les savants, vivant en eux-mêmes, l'ignorent grossièrement : *In tantum vident, in quantum moriuntur huic sæculo; in quantum autem huic vivunt, non vident* [4]. Les savants raisonnent, et ne meurent point à eux-mêmes; il faudrait, au contraire, mourir à soi sans raisonner, pour voir le tout de Dieu et le rien de toute créature. Si les hommes mouraient à eux pour vivre à Dieu, les cieux, pour ainsi dire, leur seraient aussitôt ouverts, les vallées se combleraient, les montagnes seraient aplanies, et toute chair verrait le salut de Dieu.

La religion judaïque n'était que le commencement imparfait de cette adoration en esprit et en vérité, qui est l'unique culte digne de Dieu. Retranchez de la religion judaïque les bénédictions temporelles, les figures mystérieuses, les cérémonies accordées pour préserver le peuple du culte idolâtre, enfin les polices légales, il ne reste que l'amour; ensuite développez et perfectionnez cet amour; voilà le christianisme, dont le judaïsme n'était que le germe et la préparation.

[1] *Serm.* CCCL, n° 2, t. V.
[2] *De Doct. christ.*, lib. I, cap. XXXVI, n° 40.
[3] *Ibid.*, cap. XXXIX, n° 45.
[4] *Ibid.* lib. II, cap. 7, n° 11.

Tout homme qui ne sera point indisposé par l'amour-propre, et qui suivra sa raison soutenue du premier attrait de la grâce, sentira d'abord sans discussion qu'il n'y a qu'une seule religion qui mérite d'être écoutée. C'est celle qui fait aimer Dieu, et qui consiste toute dans cet amour. Il n'y aura ni à comparer ni à choisir; car il ne verra qu'un seul culte qui honore Dieu.

Pour les mystères incompréhensibles, il ne voudra nullement les comprendre. C'est le caractère de l'infini de ne pouvoir être compris, et celui du fini de ne pouvoir comprendre ce qui le surpasse infiniment. Il ne sera point surpris de trouver trois personnes en une nature, lui qui porte en soi deux natures en une personne. De plus, il ne sera point surpris de ce qu'il n'a point une idée assez claire de ces termes de *personne* et de *nature*.

Il serait encore moins étonné de ce que Dieu, sans rien perdre de sa puissance et de sa gloire, est venu, dans une chair semblable à la nôtre, nous apprendre à vivre et à mourir. Qu'y a-t-il de plus digne de l'amour, que de venir s'aimer en nous pour nous rendre heureux en lui?

Il ne s'étonnera point encore de ce que Dieu exclut de son royaume céleste, qui n'est dû à aucun homme, et qui est une pure grâce, les hommes qui vivent contre leur propre raison, et contre l'attrait de la grâce, par lequel Dieu les avait préparés à la vraie religion. Il reconnaîtra même que Dieu peut exclure d'un don surnaturel et purement gratuit tous les enfants du premier homme qui ne sont plus dans la perfection originelle.

Si on demande ce qu'il faut croire de tous les hommes qui n'ont jamais embrassé le christianisme ni le judaïsme, saint Augustin répond ainsi [1] : *Omnino nunquam defuit ad salutem justitiæ pietatique mortalium, et si qua in aliis atque in aliis populis una eademque religione sociatis, varie celebrantur, quatenus fiat plurimum refert.... Itaque ab exordio generis humani, quicumque in eum crediderunt, eum-*

[1] *Ep.* CII, *ad Deo gratias*, quæst. II, n° 10, 12, 15. t. II.

que utcumque intellexerunt, et secundum ejus præcepta pie et juste vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerint, per eum procul dubio salvi facti sunt.... Nec quia, pro temporum varietate, nunc factum annuntiatur quod tunc futurum prænuntiabatur, ideo fides ipsa variata, vel salus ipsa diversa est. Nec quia una eademque res, aliis atque aliis sacris et sacramentis vel prædicatur aut prophetatur, ideo alias atque alias res, vel alias salutes oportet intelligi.... Proinde aliis tunc nominibus et signis, aliis autem nunc, et prius occultius, postea manifestius, et prius a paucioribus, postea a pluribus, una tamen eademque religio vera significatur et observatur.... Cum enim nonnulli commemorantur in sanctis hebraicis libris, jam ex tempore Abrahæ, nec de stirpe carnis ejus, nec ex populo Israel, nec ex adventitia societate in populo Israel, qui tamen hujus sacramenti participes fuerunt; cur non credamus etiam in cæteris hac atque illac gentibus, alias alios fuisse quamvis eos commemoratos in eisdem auctoritatibus non legamus? Ita salus religionis hujus, per quam solam veram salus vera veraciterque promittitur, nulli unquam defuit qui dignus fuit, et cui defuit, dignus non fuit [1].

[1] La volonté de Dieu n'a jamais manqué de se faire connaître aux hommes justes et pieux; et si, parmi divers peuples unis dans une même religion, il se trouve diversité de culte, il importe beaucoup de savoir jusqu'à quel point elle s'étend... Tous ceux donc qui, ayant cru en lui depuis le commencement du monde, et en ayant eu quelque connaissance, ont vécu dans la piété et dans la justice en gardant ses préceptes, ont été sans aucun doute sauvés par lui, en quelque temps et en quelque lieu du monde qu'ils aient vécu... Et quoique la diversité des temps fasse qu'on annonce maintenant l'accomplissement de ce qui n'était alors que prédit, on ne peut pas dire pour cela que la foi ait varié, ni que le salut soit autre : et parce qu'une chose est annoncée ou prophétisée sous divers signes sacrés, on ne doit pas y voir des choses différentes, ni diverses sortes de salut..... Ainsi, quoique la religion ait paru autrefois sous un autre nom et sous une autre forme, qu'elle ait été autrefois plus cachée, et qu'elle soit maintenant connue d'un plus grand nombre d'hommes, c'est toujours la même et véritable religion annoncée et observée... Comme l'Écriture sainte en marque quelques-uns dès le temps d'Abraham, qui n'étaient point de sa race, ni originairement Israélites, ni associés à ce peuple, auxquels cependant Dieu fit part de ce mystère, pourquoi ne croirions-nous pas qu'il y en a eu d'autres dans les nations répandues çà et là, quoique nous ne li-

Saint Augustin a parlé très-souvent ailleurs dans le même esprit, quoiqu'il ait pris soin de développer le dogme de la prédestination purement gratuite à la grâce, qui n'affaiblit en rien la véritable doctrine qui résulte de ce texte. De plus, l'auteur des livres *de la Vocation des Gentils*, qui est saint Léon ou saint Prosper, établit précisément la même doctrine. Pour moi, je craindrais de mêler mes pensées et mes paroles avec celles de ces saints docteurs. Ma conclusion est que tout homme qui par sa raison, aidée de l'attrait d'une première grâce, aura un commencement de l'amour suprême pour Dieu, qui est l'unique culte digne de lui, aura en soi le commencement de ce culte, qui est la vraie religion et le fond du christianisme : il aura déjà en soi l'opération médicinale de Jésus-Christ sauveur : il aura déjà un premier fruit de la médiation du Messie : la grâce du Sauveur, opérant en lui, le mènera alors au Sauveur même : le principe intérieur le conduira à l'autorité extérieure. C'est le cas où saint Thomas dit « qu'il faut croire « très-certainement que Dieu agira, ou immédiatement par une « révélation intérieure, ou extérieurement par un prédicateur « de la foi, envoyé d'une façon extraordinaire jusque dans « les pays les plus sauvages, en faveur de cet homme rendu « digne de Dieu par la grâce prévenante de Jésus-Christ. »

Tout ceci n'est qu'un premier coup de crayon : je n'explique rien à fond et avec ordre; je vous présente seulement de quoi examiner. Vous développerez mieux que moi, monsieur, ce que je ne vous propose qu'en confusion.

LETTRE VII.

SUR LA VÉRITÉ DE LA RELIGION, ET SUR SA PRATIQUE.

Je crois, monsieur, que vous avez trois choses principales

sions point leurs noms dans les saints livres? Ainsi le salut promis par cette religion, seule véritable et fidèle dans ses promesses, n'a jamais manqué à celui qui en était digne; et s'il a manqué à quelqu'un, c'est qu'il n'en était pas digne.

à faire. La première est d'éclaircir les points fondamentaux de la religion, si par hasard vous aviez là-dessus quelque doute, ou quelque défaut de persuasion assez vive et assez distincte. La seconde est d'examiner votre conscience sur le passé. La troisième est de vous faire un plan de vie chrétienne pour l'avenir.

I. On n'a rien de solide à opposer aux vérités de la religion. Il y en a un grand nombre des plus fondamentales qui sont conformes à la raison. On ne les rejette que par orgueil, que par un libertinage d'esprit, que par le goût des passions, et par la crainte de subir un joug trop gênant. Par exemple, il est facile de voir que nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes, que nous avons commencé à être ce que nous n'étions pas; que notre corps, dont la machine est pleine de ressorts si bien concertés, ne peut être que l'ouvrage d'une puissance et d'une industrie merveilleuses; que l'univers découvre dans toutes ses parties l'art de l'ouvrier suprême qui l'a formé; que notre faible raison est à tout moment redressée au dedans de nous par une autre raison supérieure que nous consultons et qui nous corrige, que nous ne pouvons changer, parce qu'elle est immuable, et qui nous charge, parce que nous en avons besoin. Tous la consultent en tous lieux. Elle répond à la Chine comme en France et dans l'Amérique. Elle ne se divise point en se communiquant : ce qu'elle me donne de sa lumière n'ôte rien à ceux qui en étaient déjà remplis. Elle se prête à tout moment sans mesure, et ne s'épuise jamais. C'est un soleil dont la lumière éclaire les esprits, comme le soleil éclaire les corps. Cette lumière est éternelle et immense; elle comprend tous les temps comme tous les lieux. Elle n'est point moi, puisqu'elle me reprend et me corrige malgré moi-même. Elle est donc au-dessus de moi, et au-dessus de tous les autres hommes, faibles et imparfaits comme je le suis. Cette raison suprême, qui est la règle de la mienne; cette sagesse de laquelle tout sage reçoit ce qu'il a; cette source supérieure de lumières où nous puisons tous, est le Dieu que nous cherchons. Il est par lui-même, et nous ne sommes que par lui.

Il nous a faits semblables à lui, c'est-à-dire raisonnables, afin que nous puissions le connaître comme la vérité infinie, et l'aimer comme l'immense bonté. Voilà la religion; car la religion est l'amour. Aimer Dieu, et en communiquer l'amour aux autres hommes, c'est exercer le culte parfait. Dieu est notre père; nous sommes ses enfants. Les pères de la terre ne sont point pères comme lui : ils n'en sont que l'ombre. Nous lui devons la connaissance, la vie, l'être, et tout ce que nous sommes. Faut-il que nous, qui avons tant d'horreur de l'ingratitude d'homme à homme sur les moindres bienfaits, nous fassions gloire d'une ingratitude monstrueuse à l'égard du père de qui nous avons reçu le fond de notre être! Faut-il que nous usions sans cesse des dons de son amour pour violer sa loi, et pour l'outrager! Voilà les vérités fondamentales de la religion, que la raison même renferme. La religion n'ajoute à la probité mondaine que la consolation de faire par amour, et par reconnaissance pour notre père céleste, ce que la raison nous demande elle-même en faveur des vertus.

Il est vrai que la religion nous propose d'autres vérités, qu'on nomme des mystères, et qui sont incompréhensibles. Mais faut-il s'étonner que l'homme, qui ne connaît ni les ressorts de son propre corps, dont il se sert à toute heure, ni les pensées de son esprit, qu'il ne peut se développer à soi-même, ne puisse pas comprendre les secrets de Dieu? Faut-il s'étonner que le fini ne puisse pas égaler et épuiser l'infini? On peut dire que la religion n'aurait pas le caractère de l'infini, d'où elle vient, si elle ne surmontait pas notre courte et faible intelligence. Il est digne de Dieu, et conforme à notre besoin, que notre raison soit humiliée et confondue par cette autorité accablante des mystères que nous ne pouvons pénétrer.

D'ailleurs la religion ne nous présente rien que de conforme à la raison, que d'aimable, que de touchant, que de digne d'être admiré, dans tout ce qui regarde les sentiments qu'elle nous inspire, et les mœurs qu'elle exige de nous. L'unique point qui puisse révolter notre cœur est l'obligation d'aimer Dieu plus que nous-mêmes, et de nous rapporter entièrement

à lui. Mais qu'y a-t-il de plus juste que de rendre tout à celui de qui tout nous vient, et que de lui rapporter ce moi que nous tenons de lui seul? Qu'y a-t-il, au contraire, de plus injuste que d'avoir tant de peine à entrer dans un sentiment si juste et si raisonnable? Il faut que nous soyons bien égarés de notre voie, et bien dénaturés, pour être si révoltés contre une subordination si légitime. C'est l'amour-propre aveugle, effréné, insatiable, tyrannique, qui veut tout pour lui seul, qui nous rend idolâtres de nous-mêmes, qui fait que nous voudrions être le centre du monde entier, et que Dieu même ne servît qu'à flatter tous nos vains désirs. C'est lui qui est l'ennemi de l'amour de Dieu. Voilà la plaie profonde de notre cœur, voilà le grand principe de l'irréligion. Quand est-ce que l'homme se fera justice? quand est-ce qu'il se mettra dans sa vraie place? quand est-ce qu'il ne s'aimera que par raison, à proportion de ce qu'il est aimable? et qu'il préférera à soi non-seulement Dieu qui ne souffre nulle comparaison, mais encore tout bien public de la société des autres hommes, imparfaits comme lui? Encore une fois, voilà la religion : connaître, craindre, aimer Dieu, *c'est là tout l'homme*, comme dit le Sage [1]. Tout le reste n'est point le vrai homme; ce n'est que l'homme dénaturé, que l'homme corrompu et dégradé, que l'homme qui perd tout en voulant follement se donner tout, et qui va mendier un faux bonheur chez les créatures, en méprisant le vrai bonheur que Dieu lui promet. Que met-on à la place de ce bien infini? Un plaisir honteux, un fantôme d'honneur, l'estime des hommes qu'on méprise. Quand vous aurez bien affermi les principes de la religion dans votre cœur, il faudra entrer dans l'examen de votre conscience pour réparer les fautes de la vie passée.

II. Le premier pas pour cet examen est de vous mettre dans les dispositions que vous devez à Dieu. Voulez-vous qu'un homme de condition sente les fautes qu'il a faites dans le monde contre l'honneur d'une façon indigne de sa naissance? commencez par le faire entrer dans les sentiments nobles et vertueux que la probité et l'honneur doivent lui inspirer :

[1] *Eccles.* XII, 13.

alors il sentira très-vivement jusqu'aux moindres fautes qu'il aura commises en ce genre, il se les reprochera en toute rigueur, il en sera honteux et inconsolable. Pour nous affliger de nos fautes, il faut que nous ayons dans le cœur l'amour de la vertu qui est opposée à ces fautes-là. Voulez-vous discerner exactement toutes les fautes que vous avez commises contre Dieu? commencez à l'aimer. C'est l'amour de Dieu qui vous éclairera, et qui vous donnera un vif repentir de vos ingratitudes à l'égard de cette bonté infinie. Demandez à un homme qui ne connaît point Dieu, et qui est indifférent pour lui, en quoi il l'a offensé; vous le trouverez grossier sur ses fautes : il ne connaît ni ce que Dieu demande, ni en quoi on peut lui manquer. Il n'y a que l'amour qui nous donne une vraie délicatesse sur nos péchés. Ouvrez les yeux dans un lieu sombre, vous n'apercevrez rien dans l'air; mais ouvrez-les près d'une fenêtre aux rayons du soleil, vous y découvrirez jusqu'aux moindres atomes. Apprenez donc à connaître la bonté de Dieu, et tout ce qui lui est dû. Commencez par l'aimer, et l'amour fera votre examen de conscience mieux que vous ne sauriez le faire. Aimez, et l'amour vous servira de mémoire pour vous reprocher, par un reproche tendre et qui porte sa consolation avec lui, tout ce que vous avez jamais fait contre l'amour même. Voyez un retour d'amitié vive et sincère entre deux personnes qui s'étaient brouillées; rien ne leur échappe par rapport à tout ce qui peut avoir blessé les cœurs et rompu l'union.

Vous me demanderez comment est-ce qu'on peut se donner a soi-même cet amour qu'on ne sent point, surtout quand il s'agit d'un objet qu'on ne voit pas, et dont on n'a jamais été occupé : je vous réponds, monsieur, que vous aimez tous les jours des choses que vous ne voyez point. Voyez-vous la sagesse de votre ami? voyez-vous sa sincérité, son courage, son désintéressement, sa vertu? Vous ne sauriez voir ces objets des yeux du corps; vous les estimez néanmoins, et vous les aimez jusqu'à les préférer en lui aux richesses, aux grâces extérieures, et à tout ce qui pourrait éblouir les yeux. Aimez

la sagesse et la bonté suprême de Dieu comme vous aimez la sagesse et la bonté imparfaite de votre ami : si vous ne pouvez pas avoir un amour de sentiment, au moins vous aurez un amour de préférence dans la volonté, qui est le point essentiel.

Mais cet amour même n'est point en votre pouvoir ; il ne dépend point de vous de vous le donner : il faut le désirer, le demander, l'attendre, travailler à le mériter, et sentir le malheur d'en être privé. Il faut dire à Dieu d'un cœur humble, avec saint Augustin[1] : « O beauté ancienne et toujours « nouvelle, je vous ai connue, et je vous ai aimée bien tard ! » Oh ! que d'années perdues ! Hélas ! pour qui ai-je vécu, ne vivant point pour vous ? Moins vous sentirez cet amour, plus il faut demander à Dieu qu'il daigne l'allumer dans votre cœur. Dites-lui : Je vous le demande, comme les pauvres demandent du pain. O vous qui êtes si aimable et si mal aimé, faites que je vous aime ! rappelez à son centre mon amour égaré ; accoutumez-moi à me familiariser avec vous ; attirez-moi tout à vous, afin que j'entre dans une société de cœur à cœur avec vous, qui êtes le seul ami fidèle. Oh ! que mon cœur est pauvre ! qu'il est réduit à la mendicité ! O Dieu, que n'ai-je point aimé hors de vous ! Mon cœur s'est usé dans les affections les plus dépravées. J'ai honte de ce que j'ai aimé ; j'ai encore plus de honte de ce que je n'ai point aimé jusqu'ici. Je me suis nourri d'ordure et de poison ; j'ai rejeté dédaigneusement le pain céleste ; j'ai méprisé la fontaine d'eau vive ; je me suis creusé des citernes entr'ouvertes et bourbeuses ; j'ai couru follement après le mensonge ; j'ai fermé les yeux à la vérité ; je n'ai point voulu voir l'abîme ouvert sous mes pas. O mon Dieu ! vous n'avez point oublié celui qui vous oubliait ; vous m'avez aimé, quoique je ne vous aimasse point, et vous avez eu pitié de mes égarements : vous cherchez celui qui vous a fui.

Dès que vous serez véritablement touché, tout vous deviendra facile pour l'examen que vous voulez faire : les écail-

[1] *Confess.*, lib. x, cap. xxvii, n° 38, t. i.

les, pour ainsi dire, tomberont tout à coup de vos yeux; vous verrez, par les yeux pénétrants de l'amour, tout ce que les autres yeux ne discernent jamais; alors il faudra vous retenir, loin de vous presser. Jusque-là on aurait beau vous presser, l'amour-propre vous retiendrait par mille réflexions indignes du culte de Dieu.

Pour le détail de votre examen, il ne sera pas difficile. Examinez vos devoirs d'état et de profession comme seigneur de terres, comme lieutenant général des armées, comme maître de vos domestiques, comme homme d'une condition distinguée dans le monde. Puis considérez en quoi vous avez manqué à la religion par des discours trop hardis; à la charité, par des paroles désavantageuses au prochain; à la modestie, par des termes trop libres; à la justice, par le défaut d'ordre pour payer vos dettes. Souvenez-vous des passions grossières qui ont pu vous entraîner, du prochain qui a suivi votre mauvais exemple, et du scandale que vous avez donné. Quand on a vécu longtemps au gré de ses passions loin de Dieu, on ne saurait rappeler exactement tout le détail; mais, sans le remarquer, on le fait assez entendre en gros, en s'accusant de tels vices qui ont été habituels pendant un tel nombre d'années.

III. A l'égard de l'avenir, il s'agit de régler le fond de votre cœur pour régler votre vie. Chacun vit selon son cœur; c'est l'amour d'un chacun qui décide de toute sa conduite. Quand vous n'avez aimé que vous et votre plaisir, vous avez foulé Dieu aux pieds; la volupté est devenue votre dieu; vous avez poussé le plaisir, comme parle saint Paul[1], *jusqu'à l'avarice;* vous avez été insatiable de sensualité, comme les avares le sont d'argent; en voulant vous posséder indépendamment de Dieu, pour jouir de tout sans mesure, vous avez tout perdu; vous ne vous êtes point possédé, vous vous êtes livré à vos passions tyranniques; et vous vous êtes presque détruit vous-même. Quelle frénésie d'amour-propre! Revenez donc, revenez à Dieu; il vous attend, il vous invite, il vous tend les

[1] *Ephes.*, IV, 19.

bras; il vous aime bien plus que vous n'avez su vous aimer vous-même. Consultez-le dans une humble prière, pour apprendre de lui ce qu'il veut de vous. Dites-lui, comme saint Paul abattu et converti[1] : *Que voulez-vous que je fasse?*

Quand vous vous serez accoutumé à prier, faites avec un sage et pieux conseil un plan de vie simple, que vous puissiez soutenir à la longue, et qui vous mette à l'abri des rechutes. Choisissez quelque compagnie qui marque le changement de votre cœur. Jamais un vrai ami de Dieu ne cherchera à vivre avec ses ennemis. Plus il sentira dans son cœur le goût des libertins, plus il s'en éloignera, de peur de retomber avec eux dans le libertinage. Le moins qu'on puisse donner à Dieu, c'est de sentir sa fragilité; c'est de se défier de soi après tant de funestes expériences; c'est de fuir le péril qu'on ne doit pas se croire capable de vaincre; c'est de compter qu'on mérite d'être vaincu, dès qu'on le cherche. Choisissez donc des amis avec lesquels vous puissiez aimer Dieu, vous détacher du monde, et trouver votre consolation solide dans la vertu. Point de grimaces, point de singularités affectées; une piété simple, toute tournée vers vos devoirs, et toute nourrie du courage, de la confiance et de la paix, que donnent la bonne conscience et l'union sincère avec Dieu.

Réglez votre dépense, prenez toutes les mesures qui dépendent de vous pour soulager vos créanciers; voyez le bien que vous pouvez faire dans vos terres pour y diminuer les désordres et les abus, pour y appuyer la justice et la religion.

Choisissez des occupations utiles qui remplissent vos heures vides. Vous aimez la lecture; faites-en de bonnes. Joignez les livres de piété solide, pour nourrir votre cœur, avec des livres d'histoire qui vous donneront un plaisir innocent.

Mais ce que je vous demande au-dessus de tout, c'est de prendre tous les jours, par préférence à tout le reste, un demi-quart d'heure le matin et autant le soir, pour être en société familière et de cœur avec Dieu. Vous me demanderez comment vous pourrez faire cette prière; je vous réponds que vous la

[1] *Act.*, IX, 6.

ferez excellemment, si c'est votre cœur qui la fait. Eh! comment est-ce qu'on parle aux gens qu'on aime? Un demi-quart d'heure est-il si long avec un bon ami? Le voilà l'ami fidèle qui ne se lasse point de vos rebuts, pendant que tous les autres amis vous négligent, à cause que vous ne pouvez plus être avec eux en commerce de plaisir. Dites-lui tout; écoutez-le sur tout; rentrez souvent au dedans de vous-même pour l'y trouver. *Le royaume de Dieu est au dedans de vous*, dit Jésus-Christ[1]. Il ne faut pas l'aller chercher bien loin, puisqu'il est aussi près de nous que nous-mêmes. Il s'accommodera de tout : il ne veut que votre cœur; il n'a que faire de vos compliments, ni de vos protestations étudiées avec effort. Si votre imagination s'égare, revenez doucement à la présence de Dieu : ne vous gênez point; ne faites point de la prière une contention d'esprit; ne regardez point Dieu comme un maître qu'on n'aborde qu'en se composant avec cérémonie et embarras. La liberté et la familiarité de l'amour ne diminueront jamais le vrai respect et l'obéissance. Votre prière ne sera parfaite que quand vous serez plus large avec le vrai ami du cœur qu'avec tous les amis imparfaits du monde. Vous me demanderez quelle pénitence vous devez faire de tous vos péchés : je vous réponds comme Jésus-Christ à la femme adultère : *Je ne vous condamnerai point; gardez-vous de pécher encore*[2]. Votre grande pénitence sera de supporter patiemment vos maux, d'être attaché sur la croix avec Jésus-Christ, de vous détacher de la vie dans un état triste et pénible où elle devient si fragile, et d'en faire le sacrifice, avec un humble courage, à Dieu, s'il le faut. Oh! la bonne pénitence que celle de se tenir sous la main de Dieu entre la vie et la mort! N'est-ce pas réparer toutes les fautes de la vie, que d'être patient dans les douleurs, et prêt à perdre, quand il plaira à Dieu, cette vie dont on a fait un si mauvais usage?

Voilà, monsieur, les principales choses qui me viennent au cœur pour vous : recevez-les, je vous supplie, comme les

[1] *Luc.*, XVII, 21.
[2] *Joan*, VIII, 11.

marques[1] de mon zèle. Dieu sait avec quel attachement et quel respect je vous suis dévoué. Plus j'ai l'honneur de vous voir, plus je suis pénétré des sentiments qui vous sont dus. Je prie Dieu tous les jours, afin qu'il vous donne l'esprit de prière, qui est l'esprit de vie. Que ne ferais-je point pour attirer sur vous les miséricordes de Dieu, pour vous procurer les solides consolations, et pour vous tourner entièrement vers votre salut!

[1] La suite de cette lettre manque dans toutes les éditions précédentes. Nous la publions d'après le manuscrit original. (*Édit. de Vers.*)

FIN DES LETTRES SUR LA RELIGION.

DIALOGUES
SUR L'ÉLOQUENCE.

PREMIER DIALOGUE [1].

Contre l'affectation du bel esprit dans les sermons. Le but de l'éloquence est d'instruire les hommes, et de les rendre meilleurs : l'orateur n'atteindra pas ce but, s'il n'est désintéressé.

A. Eh bien! monsieur, vous venez donc d'entendre le sermon où vous vouliez me mener tantôt? Pour moi, je me suis contenté du prédicateur de notre paroisse.

B. Je suis charmé du mien; vous avez bien perdu, monsieur, de n'y être pas. J'ai arrêté une place, pour ne manquer aucun sermon du carême. C'est un homme admirable : si vous l'aviez une fois entendu, il vous dégoûterait de tous les autres.

A. Je me garderai donc bien de l'aller entendre, car je ne veux point qu'un prédicateur me dégoûte des autres; au contraire, je cherche un homme qui me donne un tel goût et une telle estime pour la parole de Dieu, que j'en sois plus disposé à l'écouter partout ailleurs. Mais puisque j'ai tant perdu, et que vous êtes plein de ce beau sermon, vous pouvez, monsieur, me dédommager : de grâce, dites-nous quelque chose de ce que vous avez retenu.

B. Je défigurerais ce sermon par mon récit : ce sont cent beautés qui échappent; il faudrait être le prédicateur même pour vous dire....

A. Mais encore? Son dessein, ses preuves, sa morale, les principales vérités qui ont fait le corps de son discours? Ne vous reste-t-il rien dans l'esprit? est-ce que vous n'étiez pas attentif?

[1] Les interlocuteurs sont désignés par les lettres *A*, *B*, *C*.

B. Pardonnez-moi, jamais je ne l'ai été davantage.

C. Quoi donc! vous vouliez vous faire prier?

B. Non; mais c'est que ce sont des pensées si délicates, et qui dépendent tellement du tour et de la finesse de l'expression, qu'après avoir charmé dans le moment, elles ne se retrouvent pas aisément dans la suite. Quand même vous les retrouveriez, dites-les dans d'autres termes; ce n'est plus la même chose; elles perdent leur grâce et leur force.

A. Ce sont donc, monsieur, des beautés bien fragiles; en les voulant toucher, on les fait disparaître. J'aimerais bien mieux un discours qui eût plus de corps et moins d'esprit; il ferait une forte impression; on retiendrait mieux les choses. Pourquoi parle-t-on, sinon pour persuader, pour instruire, et pour faire en sorte que l'auditeur retienne?

C. Vous voilà, monsieur, engagé à parler.

B. Eh bien! disons donc ce que j'ai retenu. Voici le texte : *Cinerem tanquam panem manducabam*, « Je mangeais la cendre comme mon pain. » Peut-on trouver un texte plus ingénieux pour le jour des Cendres? Il a montré que, selon ce passage, la cendre doit être aujourd'hui la nourriture de nos âmes; puis il a enchâssé dans son avant-propos, le plus agréablement du monde, l'histoire d'Artémise sur les cendres de son époux. Sa chute à son *Ave, Maria*, a été pleine d'art. Sa division était heureuse; vous en jugerez. Cette cendre, dit-il, quoiqu'elle soit un signe de pénitence, est un principe de félicité; quoiqu'elle semble nous humilier, elle est une source de gloire; quoiqu'elle représente la mort, elle est un remède qui donne l'immortalité. Il a repris cette division en plusieurs manières, et chaque fois il donnait un nouveau lustre à ses antithèses. Le reste du discours n'était ni moins poli, ni moins brillant : la diction était pure, les pensées nouvelles, les périodes nombreuses; chacune finissait par quelque trait surprenant. Il nous a fait des peintures morales, où chacun se trouvait : il a fait une anatomie des passions du cœur humain, qui égale les maximes de M. de la Rochefoucauld. Enfin, selon moi, c'était un ouvrage achevé. Mais vous, monsieur, qu'en pensez-vous?

A. Je crains de vous parler sur ce sermon, et de vous ôter l'estime que vous en avez : on doit respecter la parole de Dieu, profiter de toutes les vérités qu'un prédicateur a expliquées, et éviter l'esprit de critique, de peur d'affaiblir l'autorité du ministère.

B. Non, monsieur, ne craignez rien. Ce n'est point par curiosité que je vous questionne : j'ai besoin d'avoir là-dessus de bonnes idées; je veux m'instruire solidement, non-seulement pour mes besoins, mais encore pour ceux d'autrui; car ma profession m'engage à prêcher. Parlez-moi donc sans réserve, et ne craignez ni de me contredire, ni de me scandaliser.

A. Vous le voulez; il faut vous obéir. Sur votre rapport même, je conclus que c'était un méchant sermon.

B. Comment cela?

A. Vous l'allez voir. Un sermon où les applications de l'Écriture sont fausses, où une histoire profane est rapportée d'une manière froide et puérile, où l'on voit régner partout une vaine affectation de bel esprit, est-il bon?

B. Non, sans doute : mais le sermon que je vous rapporte ne me semble point de ce caractère.

A. Attendez; vous conviendrez de ce que je dis. Quand le prédicateur a choisi pour texte ces paroles, *Je mangeais la cendre comme mon pain*, devrait-il se contenter de trouver un rapport de mots entre ce texte et la cérémonie d'aujourd'hui? Ne devrait-il pas commencer par entendre le vrai sens de son texte, avant que de l'appliquer au sujet?

B. Oui, sans doute.

A. Ne fallait-il donc pas reprendre les choses de plus haut, et tâcher d'entrer dans toute la suite du psaume? N'était-il pas juste d'examiner si l'interprétation dont il s'agissait était contraire au sens véritable, avant que de la donner au peuple comme la parole de Dieu?

B. Cela est vrai : mais en quoi peut-elle y être contraire?

A. David, ou quel que soit l'auteur du psaume CI, parle de ses malheurs en cet endroit. Il dit que ses ennemis lui insultaient cruellement, le voyant dans la poussière, abattu à

leurs pieds, réduit (c'est ici une expression poétique) à se nourrir d'un pain de cendres et d'une eau mêlée de larmes. Quel rapport des plaintes de David, renversé de son trône et persécuté par son fils Absalon, avec l'humiliation d'un chrétien qui se met des cendres sur le front pour penser à la mort, et pour se détacher des plaisirs du monde?

N'y avait-il point d'autre texte à prendre dans l'Écriture? Jésus-Christ, les apôtres, les prophètes, n'ont-ils jamais parlé de la mort et de la cendre du tombeau, à laquelle Dieu réduit votre vanité? Les Écritures ne sont-elles pas pleines de mille figures touchantes sur cette vérité? Les paroles mêmes de la Genèse, si propres, si naturelles à cette cérémonie, et choisies par l'Église même, ne seront-elles donc pas dignes du choix d'un prédicateur? Appréhendera-t-il, par une fausse délicatesse, de redire souvent un texte que le Saint-Esprit et l'Église ont voulu répéter sans cesse tous les ans? Pourquoi donc laisser cet endroit, et tant d'autres de l'Écriture, qui conviennent, pour en chercher un qui ne convient pas? C'est un goût dépravé, une passion aveugle, de dire quelque chose de nouveau.

B. Vous vous échauffez trop, monsieur : il est vrai que ce texte n'est point conforme au sens littéral.

C. Pour moi, je veux savoir si les choses sont vraies, avant que de les trouver belles. Mais le reste?

A. Le reste du sermon est du même genre que le texte. Ne le voyez-vous pas, monsieur? A quel propos faire l'agréable dans un sujet si effrayant, et amuser l'auditeur par le récit profane de la douleur d'Artémise, lorsqu'il faudrait tonner, et ne donner que des images terribles de la mort?

B. Je vous entends; vous n'aimez pas les traits d'esprit. Mais, sans cet agrément, que deviendrait l'éloquence? Voulez-vous réduire tous les prédicateurs à la simplicité des missionnaires? Il en faut pour le peuple; mais les honnêtes gens ont les oreilles plus délicates, et il est nécessaire de s'accommoder à leur goût.

A. Vous me menez ailleurs : je voulais achever de vous

montrer combien ce sermon est mal conçu; il ne me restait qu'à parler de la division : mais je crois que vous comprenez assez vous-même ce qui me la fait désapprouver. C'est un homme qui donne trois points pour sujet de tout son discours. Quand on divise, il faut diviser simplement, naturellement : il faut que ce soit une division qui se trouve toute faite dans le sujet même; une division qui éclaircisse, qui range les matières, qui se retienne aisément, et qui aide à retenir tout le reste; enfin, une division qui fasse voir la grandeur du sujet et de ses parties. Tout au contraire, vous voyez ici un homme qui entreprend d'abord de vous éblouir, qui vous débite trois épigrammes ou trois énigmes, qui les tourne et retourne aveo subtilité; vous croyez voir des tours de passe-passe. Est-ce là un air sérieux et grave, propre à vous faire espérer quelque chose d'utile et d'important? Mais revenons à ce que vous disiez : vous demandez si je veux donc bannir l'éloquence de la chaire?

B. Oui; il me semble que vous allez là.

A. Ha! voyons : qu'est-ce que l'éloquence?

B. C'est l'art de bien parler.

A. Cet art n'a-t-il point d'autre but que celui de bien parler? les hommes en parlant n'ont-ils point quelque dessein? parle-t-on pour parler?

B. Non; on parle pour plaire et pour persuader.

A. Distinguons, s'il vous plaît, monsieur, soigneusement ces deux choses : on parle pour persuader, cela est constant; on parle aussi pour plaire, cela n'arrive que trop souvent. Mais quand on tâche de plaire, on a un autre but plus éloigné, qui est néanmoins le principal. L'homme de bien ne cherche à plaire que pour inspirer la justice et les autres vertus, en les rendant aimables; celui qui cherche son intérêt, sa réputation, sa fortune, ne songe à plaire que pour gagner l'inclination et l'estime des gens qui peuvent contenter son avarice ou son ambition : ainsi cela même se réduit encore à une manière de persuasion que l'orateur cherche; il veut plaire pour flatter, et il flatte pour persuader ce qui convient à son intérêt.

B. Enfin vous ne pouvez disconvenir que les hommes ne parlent souvent que pour plaire. Les orateurs païens ont eu ce but. Il est aisé de voir dans les discours de Cicéron qu'il travaillait pour sa réputation : qui ne croira la même chose d'Isocrate et de Démosthène ?

Tous les anciens panégyristes songeaient moins à faire admirer leurs héros, qu'à se faire admirer eux-mêmes; ils ne cherchaient la gloire d'un prince qu'à cause de celle qui leur devait revenir à eux-mêmes pour l'avoir bien loué. De tout temps cette ambition a semblé permise chez les Grecs et chez les Romains : par cette émulation, l'éloquence se perfectionnait, les esprits s'élevaient à de hautes pensées et à de grands sentiments; par là on voyait fleurir les anciennes républiques : le spectacle que donnait l'éloquence, et le pouvoir qu'elle avait sur les peuples, la rendirent admirable, et ont poli merveilleusement les esprits. Je ne vois pas pourquoi on blâmerait cette émulation, même dans des orateurs chrétiens, pourvu qu'il ne parût dans leurs discours aucune affectation indécente, et qu'ils n'affaiblissent en rien la morale évangélique. Il ne faut point blâmer une chose qui anime les jeunes gens, et qui forme les grands prédicateurs.

A. Voilà bien des choses, monsieur, que vous mettez ensemble : démêlons-les, s'il vous plaît, et voyons avec ordre ce qu'il en faut conclure : surtout évitons l'esprit de dispute; examinons cette matière paisiblement, en gens qui ne craignent que l'erreur; et mettons tout l'honneur à nous dédire, dès que nous apercevons que nous serons trompés.

B. Je suis dans cette disposition, ou du moins je crois y être; et vous me ferez plaisir de m'avertir si vous voyez que je m'écarte de cette règle.

A. Ne parlons point d'abord des prédicateurs, ils viendront en leur temps : commençons par les orateurs profanes, dont vous avez cité ici l'exemple. Vous avez mis Démosthène avec Isocrate; en cela vous avez fait tort au premier : le second est un froid orateur, qui n'a songé qu'à polir ses pensées, et qu'à donner de l'harmonie à ses paroles; il n'a eu qu'une idée basse

de l'éloquence, et il l'a presque toute mise dans l'arrangement des mots. Un homme qui a employé selon les uns dix ans, et selon les autres quinze, à ajuster les périodes de son Panégyrique, qui est un discours sur les besoins de la Grèce, était d'un secours bien faible et bien lent pour la république contre les entreprises du roi de Perse. Démosthène parlait bien autrement contre Philippe. Vous pouvez voir la comparaison que Denys d'Halicarnasse fait des deux orateurs, et les défauts essentiels qu'il remarque dans Isocrate. On ne voit dans celui-ci que des discours fleuris et efféminés, que des périodes faites avec un travail infini, pour amuser l'oreille, pendant que Démosthène émeut, échauffe et entraîne les cœurs : il est trop vivement touché des intérêts de sa patrie, pour s'amuser à tous les jeux d'esprit d'Isocrate; c'est un raisonnement serré et pressant, ce sont des sentiments généreux d'une âme qui ne conçoit rien que de grand, c'est un discours qui croît et qui se fortifie à chaque parole par des raisons nouvelles, c'est un enchaînement de figures hardies et touchantes; vous ne sauriez le lire sans voir qu'il porte la république dans le fond de son cœur : c'est la nature qui parle elle-même dans ses transports; l'art est si achevé, qu'il n'y paraît point; rien n'égale jamais sa rapidité et sa véhémence. N'avez-vous pas vu ce qu'en dit Longin dans son *Traité du Sublime?*

B. Non : n'est-ce pas ce traité que M. Boileau a traduit? Est-il beau?

A. Je ne crains pas de dire qu'il surpasse, à mon gré, la *Rhétorique* d'Aristote. Cette *Rhétorique*, quoique très-belle, a beaucoup de préceptes secs, et plus curieux qu'utiles dans la pratique; ainsi elle sert bien plus à faire remarquer les règles de l'art à ceux qui sont déjà éloquents, qu'à inspirer l'éloquence et à former de vrais orateurs : mais le *Sublime* de Longin joint aux préceptes beaucoup d'exemples qui les rendent sensibles. Cet auteur traite le sublime d'une manière sublime, comme le traducteur l'a remarqué; il échauffe l'imagination, il élève l'esprit du lecteur, il lui forme le goût, et

lui apprend à distinguer judicieusement le bien et le mal dans les orateurs célèbres de l'antiquité.

B. Quoi! Longin est si admirable! Hé! ne vivait-il pas du temps de l'empereur Aurélien et de Zénobie?

A. Oui; vous savez leur histoire.

B. Ce siècle n'était-il pas bien éloigné de la politesse des précédents? Quoi! vous voudriez qu'un auteur de ce temps-là eût le goût meilleur qu'Isocrate? En vérité, je ne puis le croire.

A. J'en ai été surpris moi-même : mais vous n'avez qu'à le lire; quoiqu'il fût d'un siècle fort gâté, il s'était formé sur les anciens, et il ne tient presque rien des défauts de son temps. Je dis presque rien, car il faut avouer qu'il s'applique plus à l'admirable qu'à l'utile, et qu'il ne rapporte guère l'éloquence à la morale; en cela il paraît n'avoir pas les vues solides qu'avaient les anciens Grecs, surtout les philosophes : encore même faut-il lui pardonner un défaut dans lequel Isocrate, quoique d'un meilleur siècle, lui est beaucoup inférieur; surtout ce défaut est excusable dans un traité particulier, où il parle, non de ce qui instruit les hommes, mais de ce qui les frappe et qui les saisit. Je vous parle de cet auteur, parce qu'il vous servira beaucoup à comprendre ce que je veux dire : vous y verrez le portrait admirable qu'il fait de Démosthène, dont il rapporte des endroits très-sublimes; et vous y trouverez aussi ce que je vous ai dit des défauts d'Isocrate. Vous ne sauriez mieux faire, pour connaître ces deux auteurs, si vous ne voulez pas prendre la peine de les connaître par eux-mêmes en lisant leurs ouvrages. Laissons donc Isocrate, et revenons à Démosthène et à Cicéron.

B. Vous laissez Isocrate, parce qu'il ne vous convient pas.

A. Parlons donc encore d'Isocrate, puisque vous n'êtes pas persuadé; jugeons de son éloquence par les règles de l'éloquence même, et par le sentiment du plus éloquent écrivain de l'antiquité : c'est Platon; l'en croirez-vous, monsieur?

B. Je le croirai s'il a raison; je ne jure sur la parole d'aucun maître.

A. Souvenez-vous de cette règle, c'est ce que je demande : pourvu que vous ne vous laissiez point dominer par certains préjugés de notre temps, la raison vous persuadera bientôt. N'en croyez donc ni Isocrate ni Platon ; mais jugez de l'un et de l'autre par des principes clairs. Vous ne sauriez disconvenir que le but de l'éloquence ne soit de persuader la vérité et la vertu.

B. Je n'en conviens pas, c'est ce que je vous ai déjà nié.

A. C'est donc ce que je vais vous prouver. L'éloquence, si je ne me trompe, peut être prise en trois manières : 1° comme l'art de persuader la vérité, et de rendre les hommes meilleurs; 2° comme un art indifférent, dont les méchants se peuvent servir aussi bien que les bons, et qui peut persuader l'erreur, l'injustice, autant que la justice et la vérité; 3° enfin comme un art qui peut servir aux hommes intéressés à plaire, à s'acquérir de la réputation, et à faire fortune. Admettez une de ces trois manières.

B. Je les admets toutes; qu'en conclurez-vous?

A. Attendez, la suite vous le montrera; contentez-vous, pourvu que je ne vous dise rien que de clair, et que je vous mène à mon but. De ces trois manières d'éloquence, vous approuverez sans doute la première.

B. Oui, c'est la meilleure.

A. Et la seconde, qu'en pensez-vous?

B. Je vous vois venir, vous voulez faire un sophisme. La seconde est blâmable par le mauvais usage que l'orateur y fait de l'éloquence pour persuader l'injustice et l'erreur. L'éloquence d'un méchant homme est bonne en elle-même; mais la fin à laquelle il la rapporte est pernicieuse. Or, nous devons parler des règles de l'éloquence, et non de l'usage qu'il en faut faire : ne quittons point, s'il vous plaît, ce qui fait notre véritable question.

A. Vous verrez que je ne m'en écarte pas, si vous voulez bien me continuer la grâce de m'écouter. Vous blâmez donc la seconde manière; et, pour ôter toute équivoque, vous blâmez ce second usage de l'éloquence.

B. Bon, vous parlez juste; nous voilà pleinement d'accord.

A. Et le troisième usage de l'éloquence, qui est de chercher à plaire par des paroles, pour se faire par là une réputation et une fortune, qu'en dites-vous?

B. Vous savez déjà mon sentiment, je n'en ai point changé. Cet usage de l'éloquence me paraît honnête; il excite l'émulation, et perfectionne les esprits.

A. En quel genre doit-on tâcher de perfectionner les esprits? Si vous aviez à former un État ou une république, en quoi voudriez-vous y perfectionner les esprits?

B. En tout ce qui pourrait les rendre meilleurs. Je voudrais faire de bons citoyens, pleins de zèle pour le bien public. Je voudrais qu'ils sussent en guerre défendre la patrie, en paix faire observer les lois, gouverner leurs maisons, cultiver ou faire cultiver leurs terres, élever leurs enfants à la vertu, leur inspirer la religion, s'occuper au commerce selon les besoins du pays, et s'appliquer aux sciences utiles à la vie. Voilà, ce me semble, le but d'un législateur.

A. Vos vues sont très-justes et très-solides. Vous voudriez donc des citoyens ennemis de l'oisiveté, occupés à des choses très-sérieuses, et qui tendissent toujours au bien public?

B. Oui, sans doute.

A. Et vous retrancheriez tout le reste?

B. Je le retrancherais.

A. Vous n'admettriez les exercices du corps que pour la santé et la force? Je ne parle point de la beauté du corps, parce qu'elle est une suite naturelle de la santé et de la force pour les corps qui sont bien formés.

B. Je n'admettrais que ces exercices-là.

A. Vous retrancheriez donc tous ceux qui ne serviraient qu'à amuser, et qui ne mettraient point l'homme en état de mieux supporter les travaux réglés de la paix et les fatigues de la guerre?

B. Oui, je suivrais cette règle.

A. C'est sans doute par le même principe que vous retran-

cheriez aussi (car vous me l'avez dit) tous les exercices de l'esprit qui ne serviraient point à rendre l'âme saine, forte, belle, en la rendant vertueuse?

B. J'en conviens. Que s'ensuit-il de là? Je ne vois pas encore où vous voulez aller; vos détours sont bien longs.

A. C'est que je veux chercher les premiers principes, et ne laisser derrière moi rien de douteux. Répondez, s'il vous plaît.

B. J'avoue qu'on doit à plus forte raison suivre cette règle pour l'âme, l'ayant établie pour le corps.

A. Toutes les sciences et tous les arts qui ne vont qu'au plaisir, à l'amusement et à la curiosité, les souffririez-vous? Ceux qui n'appartiendraient ni aux devoirs de la vie domestique, ni aux devoirs de la vie civile, que deviendraient-ils?

B. Je les bannirais de ma république.

A. Si donc vous souffriez les mathématiciens, ce serait à cause des mécaniques, de la navigation, de l'arpentage des terres, des supputations qu'il faut faire, des fortifications des places, etc. Voilà leur usage qui les autoriserait. Si vous admettiez les médecins, les jurisconsultes, ce serait pour la conservation de la santé et de la justice. Il en serait de même des autres professions dont nous sentons le besoin. Mais pour les musiciens que feriez-vous? ne seriez-vous pas de l'avis de ces anciens Grecs qui ne séparaient jamais l'utile de l'agréable? Eux qui avaient poussé la musique et la poésie, jointes ensemble, à une si haute perfection, ils voulaient qu'elles servissent à élever les courages, à inspirer les grands sentiments. C'était par la musique et par la poésie qu'ils se préparaient aux combats; ils allaient à la guerre avec des musiciens et des instruments. De là encore les trompettes et les tambours, qui les jetaient dans un enthousiasme et dans une espèce de fureur qu'ils appelaient divine. C'était par la musique et par la cadence des vers qu'ils adoucissaient les peuples féroces. C'était par cette harmonie qu'ils faisaient entrer, avec le plaisir, la sagesse dans le fond des cœurs des enfants : on leur faisait chanter les vers d'Homère, pour leur inspirer agréa-

blement le mépris de la mort, des richesses, et des plaisirs qui amollissent l'âme ; l'amour de la gloire, de la liberté et de la patrie. Leurs danses même avaient un but sérieux à leur mode, et il est certain qu'ils ne dansaient pas pour le seul plaisir : nous voyons, par l'exemple de David, que les peuples orientaux regardaient la danse comme un art sérieux, semblable à la musique et à la poésie. Mille instructions étaient mêlées dans leurs fables et dans leurs poëmes : ainsi, la philosophie la plus grave et la plus austère ne se montrait qu'avec un visage riant. Cela paraît encore par les danses mystérieuses des prêtres, que les païens avaient mêlées dans leurs cérémonies pour les fêtes des dieux. Tous ces arts qui consistent ou dans les sons mélodieux, ou dans les mouvements du corps, ou dans les paroles, en un mot la musique, la danse, l'éloquence, la poésie, ne furent inventés que pour exprimer les passions, et pour les inspirer en les exprimant. Par là on voulut imprimer de grands sentiments dans l'âme des hommes, et leur faire des peintures vives et touchantes de la beauté de la vertu et de la difformité du vice : ainsi tous ces arts, sous l'apparence du plaisir, entraient dans les desseins les plus sérieux des anciens pour la morale et pour la religion. La chasse même était l'apprentissage pour la guerre. Tous les plaisirs les plus touchants renfermaient quelque leçon de vertu. De cette source vinrent dans la Grèce tant de vertus héroïques, admirées de tous les siècles. Cette première instruction fut altérée, il est vrai, et elle avait en elle-même d'extrêmes défauts. Son défaut essentiel était d'être fondée sur une religion fausse et pernicieuse. En cela les Grecs se trompaient, comme tous les sages du monde, plongés alors dans l'idolâtrie : mais s'ils se trompaient pour le fond de la religion et pour le choix des maximes, ils ne se trompaient pas pour la manière d'inspirer la religion et la vertu; tout y était sensible, agréable, propre à faire une vive impression.

C. Vous disiez tout à l'heure que cette première institution fut altérée : n'oubliez pas, s'il vous plaît, de nous l'expliquer.

Google

A. Oui, elle fut altérée. La vertu donne la véritable politesse; mais bientôt, si on n'y prend garde, la politesse amollit peu à peu. Les Grecs asiatiques furent les premiers à se corrompre; les Ioniens [1] devinrent efféminés; toute cette côte d'Asie fut un théâtre de volupté [2]. La Crète, malgré les sages lois de Minos, se corrompit de même : vous savez les vers que cite saint Paul [3]. Corinthe fut fameuse par son luxe et par ses dissolutions. Les Romains, encore grossiers, commencèrent à trouver de quoi amollir leur vertu rustique. Athènes ne fut pas exempte de cette contagion; toute la Grèce en fut infectée. Le plaisir, qui ne devrait être que le moyen d'insinuer la sagesse, prit la place de la sagesse même. Les philosophes réclamèrent. Socrate s'éleva, et montra à ses citoyens égarés que le plaisir, dans lequel ils s'arrêtaient, ne devait être que le chemin de la vertu. Platon, son disciple, qui n'a pas eu honte de composer ses écrits des discours de son maître, retranche de sa république tous les tons de la musique, tous les mouvements de la tragédie, tous les récits des poëmes, et les endroits d'Homère même qui ne vont pas à inspirer l'amour des bonnes lois. Voilà le jugement que firent Socrate et Platon sur les poëtes et sur les musiciens : n'êtes-vous pas de leur avis?

B. J'entre tout à fait dans leur sentiment; il ne faut rien d'inutile. Puisqu'on peut mettre le plaisir dans les choses solides, il ne le faut point chercher ailleurs. Si quelque chose peut faciliter la vertu, c'est de la mettre d'accord avec le plaisir : au contraire, quand on les sépare, on tente violemment les hommes d'abandonner la vertu; d'ailleurs, tout ce qui plaît sans instruire amuse et amollit. Eh bien! ne trouvez-vous pas que je suis devenu philosophe en vous écoutant? Mais allons jusqu'au bout, car nous ne sommes pas encore d'accord.

A. Nous le serons bientôt, monsieur. Puisque vous êtes si

[1] Motus doceri gaudet Ionicos. Hor., lib. III, *Od.* VI, v. 21.
[2] Les fables Milésiennes.
[3] *Tit.*, I, 12.

philosophe, permettez-moi de vous faire encore une question. Voilà les musiciens et les poëtes assujettis à n'inspirer que la vertu ; voilà les citoyens de votre république exclus des spectacles où le plaisir serait sans instruction. Mais que ferez-vous des devins?

B. Ce sont des imposteurs, il faut les chasser.

A. Mais ils ne font point de mal. Vous croyez bien qu'ils ne sont pas sorciers : ainsi ce n'est pas l'art diabolique que vous craignez en eux.

B. Non, je n'ai garde de le craindre, car je n'ajoute aucune foi à tous leurs contes; mais ils font un assez grand mal d'amuser le public. Je ne souffre point dans ma république des gens oisifs qui amusent les autres, et qui n'aient point d'autre métier que celui de parler.

A. Mais ils gagnent leur vie par là ; ils amassent de l'argent pour eux et pour leurs familles.

B. N'importe; qu'ils prennent d'autres métiers pour vivre : non-seulement il faut gagner sa vie, mais il la faut gagner par des occupations utiles au public. Je dis la même chose de tous ces misérables qui amusent les passants par leurs discours et par leurs chansons : quand ils ne mentiraient jamais, quand ils ne diraient rien de déshonnête, il faudrait les chasser, l'inutilité seule suffit pour les rendre coupables : la police devrait les assujettir à prendre quelque métier réglé.

A. Mais ceux qui représentent des tragédies, les souffrirez-vous? Je suppose qu'il n'y ait ni amour profane, ni immodestie mêlée dans ces tragédies ; de plus, je ne parle pas ici en chrétien : répondez-moi seulement en législateur et en philosophe.

B. Si ces tragédies n'ont pas pour but d'instruire en donnant du plaisir, je les condamnerais.

A. Bon; en cela vous êtes précisément de l'avis de Platon, qui veut qu'on ne laisse point introduire dans sa république des poëmes et des tragédies qui n'auront pas été examinés par les gardes des lois [1], afin que le peuple ne voie et n'entende

[1] *De Legibus.*

jamais rien qui ne serve à autoriser les lois et à inspirer la vertu. En cela vous suivez l'esprit des auteurs anciens, qui voulaient que la tragédie roulât sur deux passions; savoir, la terreur que doivent donner les suites funestes du vice, et la compassion qu'inspire la vertu persécutée et patiente : c'est l'idée qu'Euripide et Sophocle ont exécutée.

B. Vous me faites souvenir que j'ai lu cette dernière règle dans l'*Art poétique* de M. Boileau.

A. Vous avez raison : c'est un homme qui connaît bien, non-seulement le fond de la poésie, mais encore le but solide auquel la philosophie, supérieure à tous les arts, doit conduire le poëte.

B. Mais enfin, où me menez-vous donc?

A. Je ne vous mène plus ; vous allez tout seul : vous voilà arrivé heureusement au terme. Ne m'avez-vous pas dit que vous ne souffrez point dans votre république des gens oisifs qui amusent les autres, et qui n'ont point d'autre métier que celui de parler? N'est-ce pas sur ce principe que vous chassez tous ceux qui représentent des tragédies, si l'instruction n'est mêlée au plaisir? Sera-t-il permis de faire en prose ce qui ne le sera pas en vers ? Après cette sévérité, comment pourriez-vous faire grâce aux déclamateurs, qui ne parlent que pour montrer leur bel esprit?

B. Mais les déclamateurs dont nous parlons ont deux desseins, qui sont louables.

A. Expliquez-les.

B. Le premier est de travailler pour eux-mêmes : par là ils se procurent des établissements honnêtes. L'éloquence produit la réputation, et la réputation attire la fortune dont ils ont besoin.

A. Vous avez déjà répondu vous-même à votre objection. Ne disiez-vous pas qu'il faut non-seulement gagner sa vie, mais la gagner par des occupations utiles au public? Celui qui représenterait des tragédies sans y mêler l'instruction gagnerait sa vie ; cette raison ne vous empêcherait pourtant pas de le chasser de votre république. Prenez, lui diriez-vous, un

métier solide et réglé ; n'amusez pas les citoyens. Si vous voulez tirer d'eux un profit légitime, travaillez à quelque bien effectif, ou à les rendre vertueux. Pourquoi ne diriez-vous pas la même chose de l'orateur ?

B. Nous voilà d'accord : la seconde raison que je voulais vous dire explique tout cela.

A. Comment ? dites-nous-la donc, s'il vous plaît.

B. C'est que l'orateur travaille même pour le public.

A. En quoi ?

B. Il polit les esprits ; il leur enseigne l'éloquence.

A. Attendez : si j'inventais un art chimérique, ou une langue imaginaire, dont on ne pût tirer aucun avantage, servirais-je le public en lui enseignant cet art ou cette langue ?

B. Non, parce qu'on ne sert les autres qu'autant qu'on leur enseigne quelque chose d'utile.

A. Vous ne sauriez donc prouver solidement qu'un orateur sert le public en lui enseignant l'éloquence, si vous n'avez déjà prouvé que l'éloquence sert elle-même à quelque chose. A quoi servent les beaux discours d'un homme, si ces discours, tout beaux qu'ils sont, ne font aucun bien au public ? Les paroles, comme dit saint Augustin [1], sont faites pour les hommes, et non pas les hommes pour les paroles. Les discours servent, je le sais bien, à celui qui les fait ; car ils éblouissent les auditeurs, ils font beaucoup parler de celui qui les a faits, et on est d'assez mauvais goût pour le récompenser de ces paroles inutiles. Mais cette éloquence mercenaire et infructueuse au public doit-elle être soufferte dans l'État que vous policez ? Un cordonnier au moins fait des souliers, et ne nourrit sa famille que d'un argent gagné en servant le public pour de véritables besoins. Ainsi, vous le voyez, les plus vils métiers ont une fin solide : il n'y aura que l'art des orateurs qui n'aura pour but que d'amuser les hommes par des paroles ! Tout aboutira donc, d'un côté, à satisfaire la curiosité et à entretenir l'oisiveté de l'auditeur ; de l'autre, à

[1] *De Doct. Christ.*, lib. IV, n° 24, t. III, p. 73.

contenter la vanité et l'ambition de celui qui parle! Pour l'honneur de votre république, monsieur, ne souffrez jamais cet abus.

B. Eh bien! je reconnais que l'orateur doit avoir pour but d'instruire, et de rendre les hommes meilleurs.

A. Souvenez-vous bien de ce que vous m'accordez là; vous en verrez les conséquences.

B. Mais cela n'empêche pas qu'un homme, s'appliquant à instruire les autres, ne puisse être bien aise en même temps d'acquérir de la réputation et du bien.

A. Nous ne parlons point encore ici comme chrétiens; je n'ai besoin que de la philosophie seule contre vous. Les orateurs, je le répète, sont donc, selon vous, des gens qui doivent instruire les autres hommes, et les rendre meilleurs qu'ils ne sont: voilà donc d'abord les déclamateurs chassés. Il ne faudra même souffrir les panégyristes qu'autant qu'ils proposeront des modèles dignes d'être imités, et qu'ils rendront la vertu aimable par leurs louanges.

B. Quoi! un panégyrique ne vaudra donc rien, s'il n'est plein de morale?

A. Ne l'avez-vous pas conclu vous-même? Il ne faut parler que pour instruire; il ne faut louer un héros que pour apprendre ses vertus au peuple, que pour l'exciter à les imiter, que pour montrer que la gloire et la vertu sont inséparables: ainsi, il faut retrancher d'un panégyrique toutes les louanges vagues, excessives, flatteuses; il n'y faut laisser aucune de ces pensées stériles qui ne concluent rien pour l'instruction de l'auditeur; il faut que tout tende à lui faire aimer la vertu. Au contraire, la plupart des panégyristes semblent ne louer les vertus que pour louer les hommes qui les ont pratiquées, et dont ils ont entrepris l'éloge. Faut-il louer un homme? ils élèvent les vertus qu'il a pratiquées au-dessus de toutes les autres. Mais chaque chose a son tour : dans une autre occasion, ils déprimeront les vertus qu'ils ont élevées, en faveur de quelque autre sujet qu'ils voudront flatter. C'est par ce principe que je blâmerai Pline. S'il avait loué Trajan pour

former d'autres héros semblables à celui-là, ce serait une vue digne d'un orateur. Trajan, tout grand qu'il est, ne devrait pas être la fin de son discours; Trajan ne devrait être qu'un exemple proposé aux hommes pour les inviter à être vertueux. Quand un panégyriste n'a que cette vue basse de louer un seul homme, ce n'est plus que la flatterie qui parle à la vanité.

B. Mais que répondrez-vous sur les poëmes qui sont faits pour louer des héros? Homère a son Achille, Virgile son Énée : voulez-vous condamner ces deux poëtes?

A. Non, monsieur : mais vous n'avez qu'à examiner les desseins de leurs poëmes. Dans l'Iliade, Achille est, à la vérité, le premier héros; mais sa louange n'est pas la fin principale du poëme. Il est représenté naturellement avec tous ses défauts; ces défauts mêmes sont un des sujets sur lesquels le poëte a voulu instruire la postérité. Il s'agit dans cet ouvrage d'inspirer aux Grecs l'amour de la gloire que l'on acquiert dans les combats, et la crainte de la désunion comme de l'obstacle à tous les grands succès. Ce dessein de morale est marqué visiblement dans tout ce poëme. Il est vrai que l'Odyssée représente dans Ulysse un héros plus régulier et plus accompli, mais c'est par hasard; c'est qu'en effet un homme dont le caractère est la sagesse, tel qu'Ulysse, a une conduite plus exacte et plus uniforme qu'un jeune homme tel qu'Achille, d'un naturel bouillant et impétueux : ainsi Homère n'a songé, dans l'un et dans l'autre, qu'à peindre fidèlement la nature. Au reste, l'Odyssée renferme de tous côtés mille instructions morales pour tout le détail de la vie; et il ne faut que lire, pour voir que le peintre n'a peint un homme sage, qui vient à bout de tout par sa sagesse, que pour apprendre à la postérité les fruits que l'on doit attendre de la piété, de la prudence et des bonnes mœurs. Virgile, dans l'Énéide, a imité l'Odyssée pour le caractère de son héros : il l'a fait modéré, pieux, et par conséquent égal à lui-même. Il est aisé de voir qu'Énée n'est pas son principal but; il a regardé en ce héros le peuple romain, qui en devait descendre. Il a voulu montrer à ce peuple que son origine était divine, que les dieux lui avaient

Digitized by Google

préparé de loin l'empire du monde; et par là il a voulu exciter ce peuple à soutenir, par ses vertus, la gloire de sa destinée. Il ne pouvait jamais y avoir chez les païens une morale plus importante que celle-là. L'unique chose sur laquelle on peut soupçonner Virgile est d'avoir un peu trop songé à sa fortune dans ses vers, et d'avoir fait aboutir son poëme à la louange, peut-être un peu flatteuse, d'Auguste et de sa famille. Mais je ne voudrais pas pousser la critique si loin.

B. Quoi! vous ne voulez pas qu'un poëte ni un orateur cherche honnêtement sa fortune?

A. Après notre digression sur les panégyriques, qui ne sera pas inutile, nous voilà revenus à notre difficulté. Il s'agit de savoir si les orateurs doivent être désintéressés.

B. Je ne saurais le croire : vous renversez toutes les maximes communes.

A. Ne voulez-vous pas que dans votre république il soit défendu aux orateurs de dire autre chose que la vérité? Ne prétendez-vous pas qu'ils parleront toujours pour instruire, pour corriger les hommes, et pour affermir les lois?

B. Oui, sans doute.

A. Il faut donc que les orateurs ne craignent et n'espèrent rien de leurs auditeurs pour leur propre intérêt. Si vous admettez des orateurs ambitieux et mercenaires, s'opposeront-ils à toutes les passions des hommes? S'ils sont malades de l'avarice, de l'ambition, de la mollesse, en pourront-ils guérir les autres? S'ils cherchent les richesses, seront-ils propres à en détacher autrui? Je sais qu'on ne doit pas laisser un orateur vertueux et désintéressé manquer des choses nécessaires : aussi cela n'arrive-t-il jamais, s'il est vrai philosophe, c'est-à-dire, tel qu'il doit être pour redresser les mœurs des hommes. Il mènera une vie simple, modeste, frugale, laborieuse; il lui faudra peu : ce peu ne lui manquera point, dût-il de ses propres mains le gagner : le surplus ne doit pas être sa récompense, et n'est pas digne de l'être. Le public lui pourra rendre les honneurs et lui donner de l'autorité; mais s'il est dégagé des passions et désintéressé, il n'usera de cette autorité

que pour le bien public, prêt à le perdre toutes les fois qu'il ne pourra la conserver qu'en dissimulant, et en flattant les hommes. Aussi l'orateur, pour être digne de persuader les peuples, doit être un homme incorruptible; sans cela, son talent et son art se tourneraient en poison mortel contre la république même : de là vient que, selon Cicéron, la première et la plus essentielle des qualités d'un orateur est la vertu. Il faut une probité qui soit à l'épreuve de tout, et qui puisse servir de modèle à tous les citoyens; sans cela on ne peut paraître persuadé, ni par conséquent persuader les autres.

B. Je conçois bien l'importance de ce que vous me dites : mais, après tout, un homme ne pourra-t-il pas employer son talent pour s'élever aux honneurs?

A. Remontez toujours aux principes. Nous sommes convenus que l'éloquence et la profession de l'orateur sont consacrées à l'instruction et à la réformation des mœurs du peuple. Pour le faire avec liberté et avec fruit, il faut qu'un homme soit désintéressé; il faut qu'il apprenne aux autres le mépris de la mort, des richesses, des délices; il faut qu'il inspire la modestie, la frugalité, le désintéressement, le zèle du bien public, l'attachement inviolable aux lois; il faut que tout cela paraisse autant dans ses mœurs que dans ses discours. Un homme qui songe à plaire pour sa fortune, et qui par conséquent a besoin de ménager tout le monde, peut-il prendre cette autorité sur les esprits? Quand même il dirait tout ce qu'il faut dire, croirait-on ce que dirait un homme qui ne paraîtrait pas le croire lui-même?

B. Mais il ne fait rien de mal en cherchant une fortune dont je suppose qu'il a besoin.

A. N'importe : qu'il cherche par d'autres voies le bien dont il a besoin pour vivre; il y a d'autres professions qui peuvent le tirer de la pauvreté : s'il a besoin de quelque chose, et qu'il soit réduit à l'attendre du public, il n'est pas encore propre à être orateur. Dans votre république, choisiriez-vous pour juges des hommes pauvres, affamés? Ne craindriez-vous pas que le besoin les réduirait à quelque lâche complai-

sance ? Ne prendriez-vous pas plutôt des personnes considérables, et que la nécessité ne saurait tenter?

B. Je l'avoue.

A. Par la même raison, ne choisiriez-vous pas pour orateurs, c'est-à-dire pour maîtres qui doivent instruire, corriger et former les peuples, des gens qui n'eussent besoin de rien, et qui fussent désintéressés? Et s'il y en avait d'autres qui eussent du talent pour ces sortes d'emplois, mais qui eussent encore des intérêts à ménager, n'attendriez-vous pas à employer leur éloquence jusqu'à ce qu'ils auraient leur nécessaire, et qu'ils ne seraient plus suspects d'aucun intérêt en parlant aux hommes?

B. Mais il me semble que l'expérience de notre siècle montre assez qu'un orateur peut parler fortement de morale, sans renoncer à sa fortune. Peut-on voir des peintures morales plus sévères que celles qui sont en vogue? On ne s'en fâche point, on y prend plaisir; et celui qui les fait ne laisse pas de s'élever dans le monde par ce chemin.

A. Les peintures morales n'ont point d'autorité pour convertir, quand elles ne sont soutenues ni de principes ni de bons exemples. Qui voyez-vous convertir par là? On s'accoutume à entendre cette description; ce n'est qu'une belle image qui passe devant les yeux; on écoute ces discours comme on lirait une satire; on regarde celui qui parle comme un homme qui joue bien une espèce de comédie; on croit bien plus ce qu'il fait que ce qu'il dit. Il est intéressé, ambitieux, vain, attaché à une vie molle; il ne quitte aucune des choses qu'il dit qu'il faut quitter : on le laisse dire pour la cérémonie; mais on croit, on fait comme lui. Ce qu'il y a de pis est qu'on s'accoutume par là à croire que cette sorte de gens ne parle pas de bonne foi : cela décrie leur ministère; et quand d'autres parlent après eux avec un zèle sincère, on ne peut se persuader que cela soit vrai.

B. J'avoue que vos principes se suivent, et qu'ils persuadent, quand on les examine attentivement; mais n'est-ce point par pur zèle de piété chrétienne que vous dites toutes ces choses?

A. Il n'est pas nécessaire d'être chrétien pour penser tout cela : il faut être chrétien pour le bien pratiquer, car la grâce seule peut réprimer l'amour-propre ; mais il ne faut être que raisonnable pour reconnaître ces vérités-là. Tantôt je vous citais Socrate et Platon, vous n'avez pas voulu déférer à leur autorité ; maintenant que la raison commence à vous persuader, et que vous n'avez plus besoin d'autorité, que direz-vous, si je vous montre que ce raisonnement est le leur ?

B. Le leur ! est-il possible ? J'en serai fort aise.

A. Platon fait parler Socrate avec un orateur, nommé Gorgias, et avec un disciple de Gorgias, nommé Calliclès. Ce Gorgias était un homme très-célèbre : Isocrate, dont nous avons tant parlé, fut son disciple. Ce Gorgias fut le premier, dit Cicéron, qui se vanta de parler éloquemment de tout : dans la suite, les rhéteurs grecs imitaient cette vanité. Revenons au dialogue de Gorgias et de Calliclès. Ces deux hommes discouraient élégamment sur toutes choses, selon la méthode du premier ; c'étaient de ces beaux esprits qui brillent dans les conversations, et qui n'ont d'autre emploi que celui de bien parler : mais il paraît qu'ils manquaient de ce que Socrate cherchait dans les hommes, c'est-à-dire, des vrais principes de la morale, et des règles d'un raisonnement exact et sérieux. Après que l'auteur a bien fait sentir le ridicule de leur caractère d'esprit, il vous dépeint Socrate, qui, semblant se jouer, réduit plaisamment les deux orateurs à ne pouvoir dire ce que c'est que l'éloquence. Ensuite Socrate montre que la rhétorique, c'est-à-dire l'art de ces orateurs-là, n'est pas un art véritable : il appelle l'art « une discipline réglée, qui apprend aux « hommes à faire quelque chose qui soit utile à les rendre « meilleurs qu'ils ne sont. » Par là il montre qu'il n'appelle arts que les arts libéraux, et que ces arts dégénèrent toutes les fois qu'on les rapporte à une autre fin qu'à former les hommes à la vertu. Il prouve que les rhéteurs n'ont point ce but-là ; il fait voir même que Thémistocle et Périclès ne l'ont point eu, et par conséquent n'ont point été de vrais orateurs. Il dit que ces hommes célèbres n'ont songé qu'à persuader aux Athéniens

de faire des ports, des murailles, et de remporter des victoires. Ils n'ont, dit-il, rendu leurs citoyens que riches, puissants, belliqueux; et ils en ont été ensuite maltraités : en cela ils n'ont eu que ce qu'ils méritaient. S'ils les avaient rendus bons par leur éloquence, leur récompense eût été certaine. Qui fait les hommes bons et vertueux est sûr, après son travail, de ne trouver point des ingrats, puisque la vertu et l'ingratitude sont incompatibles. Il ne faut point vous rapporter tout ce qu'il dit sur l'inutilité de cette rhétorique, parce que tout ce que je vous en ai dit comme de moi-même est tiré de lui : il vaut mieux vous raconter ce qu'il dit sur les maux que ces vains rhéteurs causent dans une république.

B. Je comprends bien que ces rhéteurs étaient à craindre dans les républiques de la Grèce, où ils pouvaient séduire le peuple, et s'emparer de la tyrannie.

A. En effet, c'est principalement de cet inconvénient que parle Socrate; mais les principes qu'il donne en cette occasion s'étendent plus loin. Au reste, quand nous parlons ici, vous et moi, d'une république à policer, il s'agit non-seulement des États où le peuple gouverne, mais encore de tout État, soit populaire, soit gouverné par plusieurs chefs, soit monarchique; ainsi je ne touche pas à la forme du gouvernement : en tous pays les règles de Socrate sont d'usage.

B. Expliquez-les donc, s'il vous plaît.

A. Il dit que l'homme étant composé de corps et d'esprit, il faut cultiver l'un et l'autre. Il y a deux arts pour l'esprit, et deux arts pour le corps. Les deux de l'esprit sont la science des lois, et la jurisprudence. Par la science des lois, il comprend tous les principes de philosophie pour régler les sentiments et les mœurs des particuliers et de toute la république. La jurisprudence est le remède dont on se doit servir pour réprimer la mauvaise foi et l'injustice des citoyens; c'est par elle qu'on juge les procès et qu'on punit les crimes. Ainsi, la science des lois doit servir à prévenir le mal, et la jurisprudence à le corrigir. Il y a deux arts semblables pour les corps : la gymnastique, qui les exerce, qui les rend sains, propor-

tionnés, agiles, vigoureux, pleins de force et de bonne grâce (vous savez, monsieur, que les anciens se servaient merveilleusement de cet art, que nous avons perdu); puis la médecine, qui guérit les corps lorsqu'ils ont perdu la santé. La gymnastique est pour le corps ce que la science des lois est pour l'âme; elle forme, elle perfectionne. La médecine est aussi pour le corps ce que la jurisprudence est pour l'âme; elle corrige, elle guérit. Mais cette institution si pure s'est altérée, dit Socrate. A la place de la science des lois, on a mis la vaine subtilité des sophistes, faux philosophes qui abusent du raisonnement, et qui, manquant des vrais principes pour le bien public, tendent à leurs fins particulières. A la jurisprudence, dit-il encore, a succédé le faste des rhéteurs, gens qui ont voulu plaire et éblouir : au lieu de la jurisprudence, qui devait être la médecine de l'âme, et dont il ne fallait se servir que pour guérir les passions des hommes, on voit de faux orateurs qui n'ont songé qu'à leur réputation. A la gymnastique, ajoute encore Socrate, on a fait succéder l'art de farder les corps, et de leur donner une fausse et trompeuse beauté : au lieu qu'on ne devait chercher qu'une beauté simple et naturelle, qui vient de la santé et de la proportion de tous les membres ; ce qui ne s'acquiert et ne s'entretient que par le régime et l'exercice. A la médecine on a fait aussi succéder l'invention des mets délicieux et de tous les ragoûts qui excitent l'appétit des hommes; et au lieu de purger l'homme plein d'humeurs pour lui rendre la santé, et par la santé l'appétit, on force la nature, on lui fait un appétit artificiel par toutes les choses contraires à la tempérance. C'est ainsi que Socrate remarquait le désordre des mœurs de son temps; et il conclut en disant que les orateurs, qui, dans la vue de guérir les hommes, devaient leur dire, même avec autorité, des vérités désagréables, et leur donner ainsi des médecines amères, ont au contraire fait pour l'âme comme les cuisiniers pour le corps. Leur rhétorique n'a été qu'un art de faire des ragoûts pour flatter les hommes malades : on ne s'est mis en peine que de plaire, que d'exciter la curiosité et l'admiration;

les orateurs n'ont parlé que pour eux. Il finit en demandant où sont les citoyens que ces rhéteurs ont guéris de leurs mauvaises habitudes, où sont les gens qu'ils ont rendus tempérants et vertueux. Ne croyez-vous pas entendre un homme de notre siècle qui voit ce qui s'y passe, et qui parle des abus présents? Après avoir entendu ce païen, que direz-vous de cette éloquence qui ne va qu'à plaire et qu'à faire de belles peintures, lorsqu'il faudrait, comme il le dit lui-même, brûler, couper jusqu'au vif, et chercher sérieusement la guérison par l'amertume des remèdes et par la sévérité du régime? Mais jugez de ces choses par vous-même : trouveriez-vous bon qu'un médecin qui vous traiterait s'amusât, dans l'extrémité de votre maladie, à débiter des phrases élégantes et des pensées subtiles? Que penseriez-vous d'un avocat qui, plaidant une cause où il s'agirait de tout le bien de votre famille, ou de votre propre vie, ferait le bel esprit, et remplirait son plaidoyer de fleurs et d'ornements, au lieu de raisonner avec force, et d'exciter la compassion des juges? L'amour du bien et de la vie fait assez sentir ce ridicule-là; mais l'indifférence où l'on vit pour les bonnes mœurs et pour la religion fait qu'on ne le remarque point dans les orateurs, qui devraient être les censeurs et les médecins du peuple. Ce que vous avez vu qu'en pensait Socrate doit nous faire honte.

B. Je vois bien maintenent, selon vos principes, que les orateurs devraient être les défenseurs des lois, et les maîtres des peuples pour leur enseigner la vertu; mais l'éloquence du barreau chez les Romains n'allait pas jusque-là.

A. C'était sans doute son but, monsieur : les orateurs devaient protéger l'innocence et les droits des particuliers, lorsqu'ils n'avaient point d'occasion de représenter dans leurs discours les besoins généraux de la république; de là vient que cette profession fut si honorée, et que Cicéron nous donne une si haute idée du véritable orateur.

B. Mais voyons donc de quelle manière ces orateurs doivent parler; je vous supplie de m'expliquer vos vues là-dessus.

A. Je ne vous dirai pas les miennes; je continuerai à vous

parler selon les règles que les anciens nous donnent. Je ne vous dirai même que les principales choses, car vous n'entendez pas que je vous explique par ordre le détail presque infini des préceptes de la rhétorique; il y en a beaucoup d'inutiles; vous les avez lus dans les livres où ils sont amplement exposés : contentons-nous de parler de ce qui est le plus important. Platon, dans son dialogue où il fait parler Socrate avec Phèdre, montre que le grand défaut des rhéteurs est de chercher l'art de persuader avant que d'avoir appris, par les principes de philosophie, quelles sont les choses qu'il faut tâcher de persuader aux hommes. Il veut que l'orateur ait commencé par l'étude de l'homme en général; qu'après, il se soit appliqué à la connaissance des hommes, en particulier, auxquels il doit parler. Ainsi, il faut savoir ce que c'est que l'homme, sa fin, ses intérêts véritables; de quoi il est composé, c'est-à-dire, de corps et d'esprit; la véritable manière de le rendre heureux; quelles sont ses passions, les excès qu'elles peuvent avoir; la manière de les régler, comment on peut les exciter utilement pour lui faire aimer le bien; les règles qui sont propres à le faire vivre en paix, et à entretenir la société. Après cette étude générale vient la particulière : il faut connaître les lois et les coutumes de son pays, le rapport qu'elles ont avec le tempérament des peuples, les mœurs de chaque condition, les éducations différentes, les préjugés et les intérêts qui dominent dans le siècle où l'on vit, le moyen d'instruire et de redresser les esprits. Vous voyez que ces connaissances comprennent toute la philosophie la plus solide. Ainsi Platon montre par là qu'il n'appartient qu'au philosophe d'être véritable orateur : c'est en ce sens qu'il faut expliquer tout ce qu'il dit, dans le dialogue de Gorgias, contre les rhéteurs, c'est-à-dire contre cette espèce de gens qui s'étaient fait un art de bien parler et de persuader, sans se mettre en peine de savoir par principes ce qu'on doit tâcher de persuader aux hommes. Ainsi tout le véritable art, selon Platon, se réduit à bien savoir ce qu'il faut persuader, et à bien connaître les passions des hommes, et la manière

Digitized by Google

de les émouvoir pour arriver à la persuasion. Cicéron a presque dit les mêmes choses. Il semble d'abord vouloir que l'orateur n'ignore rien, parce que l'orateur peut avoir besoin de parler de tout, et qu'on ne parle jamais bien, dit-il après Socrate, que de ce qu'on sait bien. Ensuite il se réduit, à cause des besoins pressants et de la brièveté de la vie, aux connaissances les plus nécessaires. Il veut au moins qu'un orateur sache bien toute cette partie de la philosophie qui regarde les mœurs, ne lui permettant d'ignorer que les curiosités de l'astrologie et des mathématiques : surtout il veut qu'il connaisse la composition de l'homme et la nature de ses passions, parce que l'éloquence a pour but d'en mouvoir à propos les ressorts. Pour la connaissance des lois, il la demande à l'orateur, comme le fondement de tous ces discours ; seulement il permet qu'il n'ait pas passé sa vie à approfondir toutes les questions de la jurisprudence pour le détail des causes ; parce qu'il peut, dans le besoin, recourir aux profonds jurisconsultes pour suppléer ce qui lui manquerait de ce côté-là. Il demande, comme Platon, que l'orateur soit bon dialecticien ; qu'il sache définir, prouver, démêler les plus subtils sophismes. Il dit que c'est détruire la rhétorique, de la séparer de la philosophie ; que c'est faire, des orateurs, des déclamateurs puérils sans jugement. Non-seulement il veut une connaissance exacte de tous les principes de la morale, mais encore une étude particulière de l'antiquité. Il recommande la lecture des anciens Grecs ; il veut qu'on étudie les historiens non-seulement pour leur style, mais encore pour les faits de l'histoire : surtout il exige l'étude des poëtes, à cause du grand rapport qu'il y a entre les figures de la poésie et celles de l'éloquence. En un mot, il répète souvent que l'orateur doit se remplir l'esprit de choses avant que de parler. Je crois que je me souviendrai de ses propres termes, tant je les ai relus, et tant ils m'ont fait d'impression ; vous serez surpris de tout ce qu'il demande. L'orateur, dit-il, doit avoir la subtilité des dialecticiens, la science des philosophes, la diction presque des poëtes, la voix et les gestes des

plus grands acteurs. Voyez quelle préparation il faut pour tout cela.

C. Effectivement, j'ai remarqué en bien des occasions que ce qui manque le plus à certains orateurs, qui ont d'ailleurs beaucoup de talents, c'est le fonds de science : leur esprit paraît vide; on voit qu'ils ont eu bien de la peine à trouver de quoi remplir leurs discours; il semble même qu'ils ne parlent pas, parce qu'ils sont remplis de vérités, mais qu'ils cherchent les vérités à mesure qu'ils veulent parler.

A. C'est ce que Cicéron appelle des gens qui vivent au jour la journée, sans nulle provision : malgré tous leurs efforts, leurs discours paraissent toujours maigres et affamés. Il n'est pas temps de se préparer trois mois avant que de faire un discours public : ces préparations particulières, quelque pénibles qu'elles soient, sont nécessairement très-imparfaites, et un habile homme en remarque bientôt le faible; il faut avoir passé plusieurs années à faire un fonds abondant. Après cette préparation générale, les préparations particulières coûtent peu : au lieu que, quand on ne s'applique qu'à des actions détachées, on est réduit à payer de phrases et d'antithèses; on ne traite que des lieux communs, on ne dit rien que de vague, on coud des lambeaux qui ne sont point faits les uns pour les autres : on ne montre point les vrais principes des choses, on se borne à des raisons superficielles, et souvent fausses; on n'est pas capable de montrer l'étendue des vérités, parce que toutes les vérités générales ont un enchaînement nécessaire, et qu'il les faut connaître presque toutes, pour en traiter solidement une en particulier.

C. Cependant la plupart des gens qui parlent en public acquièrent beaucoup de réputation sans autre fonds que celui-là.

A. Il est vrai qu'ils sont applaudis par des femmes et par le gros du monde, qui se laissent aisément éblouir; mais cela ne va jamais qu'à une certaine vogue capricieuse, qui a besoin même d'être soutenue par quelque cabale. Les gens qui savent les règles, et qui connaissent le but de l'éloquence,

n'ont que du dégoût et du mépris pour ces discours en l'air, ils s'y ennuient beaucoup.

C. Vous voudriez qu'un homme attendît bien tard à parler en public : sa jeunesse serait passée avant qu'il eût acquis le fonds que vous lui demandez, et il ne serait plus en âge de l'exercer.

A. Je voudrais qu'il s'exerçât de bonne heure, car je n'ignore pas ce que peut l'action; mais je ne voudrais pas que, sous prétexte de s'exercer, il se jetât d'abord dans les emplois extérieurs, qui ôtent la liberté d'étudier. Un jeune homme pourrait de temps en temps faire des essais; mais il faudrait que l'étude des bons livres fût longtemps son occupation principale.

C. Je crois ce que vous dites. Cela me fait souvenir d'un prédicateur de mes amis, qui vit, comme vous disiez, au jour la journée : il ne songe à une matière que quand il est engagé à la traiter; il se renferme dans son cabinet, il feuillette la Concordance, Combéfis, *Polyanthea,* quelques sermonnaires qu'il a achetés, et certaines collections qu'il a faites de passages détachés, et trouvés comme par hasard.

A. Vous comprenez bien que tout cela ne saurait faire un habile homme. En cet état on ne peut rien dire avec force, on n'est sûr de rien; tout a un air d'emprunt et de pièces rapportées, rien ne coule de source. On se fait grand tort à soi-même d'avoir tant d'impatience de se produire.

B. Dites-nous donc, avant que de nous quitter, quel est, selon vous, le grand effet de l'éloquence.

A. Platon dit qu'un discours n'est éloquent qu'autant qu'il agit dans l'âme de l'auditeur : par là vous pouvez juger sûrement de tous les discours que vous entendez. Tout discours qui vous laissera froid, qui ne fera qu'amuser votre esprit, et qui ne remuera point vos entrailles, votre cœur, quelque beau qu'il paraisse, ne sera point éloquent. Voulez-vous entendre Cicéron parler comme Platon en cette matière? Il vous dira que toute la force de la parole ne doit tendre qu'à mouvoir les ressorts cachés que la nature a mis dans le cœur des

hommes. Ainsi, consultez-vous vous-même pour savoir si les orateurs que vous écoutez font bien. S'ils font une vive impression sur vous, s'ils rendent votre âme attentive et sensible aux choses qu'ils disent, s'ils vous échauffent et vous enlèvent au-dessus de vous-même, croyez hardiment qu'ils ont atteint le but de l'éloquence. Si, au lieu de vous attendrir, ou de vous inspirer de fortes passions, ils ne font que vous plaire, et que vous faire admirer l'éclat et la justesse de leurs pensées et de leurs expressions, dites que ce sont de faux orateurs.

B. Attendez un peu, s'il vous plaît; permettez-moi de vous faire encore quelques questions.

A. Je voudrais pouvoir attendre, car je me trouve bien ici; mais j'ai une affaire que je ne puis remettre. Demain je reviendrai vous voir, et nous achèverons cette matière plus à loisir.

B. Adieu donc, monsieur, jusqu'à demain.

SECOND DIALOGUE.

Pour atteindre son but, l'orateur doit *prouver, peindre* et *toucher*. Principes sur l'art oratoire, sur la méthode d'apprendre et de débiter par cœur les sermons, sur la méthode des divisions et sous-divisions. L'orateur doit bannir sévèrement du discours les ornements frivoles.

B. Vous êtes un aimable homme d'être revenu si ponctuellement; la conversation d'hier nous a laissés en impatience d'en voir la suite.

C. Pour moi, je suis venu à la hâte, de peur d'arriver trop tard, car je ne veux rien perdre.

A. Ces sortes d'entretiens ne sont pas inutiles : on se communique mutuellement ses pensées; chacun dit ce qu'il a lu de meilleur. Pour moi, messieurs, je profite beaucoup à raisonner avec vous; vous souffrez mes libertés.

B. Laissez là le compliment : pour moi, je me fais justice, et je vois bien que sans vous je serais encore enfoncé dans plusieurs erreurs. Achevez, je vous prie, de m'en tirer.

A. Vos erreurs, si vous me permettez de parler ainsi, sont

celles de la plupart des honnêtes gens qui n'ont point approfondi ces matières.

B. Achevez donc de me guérir : nous aurons mille choses à dire; ne perdons point de temps, et sans préambule venons au fait.

A. De quoi parlions-nous hier quand nous nous séparâmes? De bonne foi, je ne m'en souviens plus.

C. Vous parliez de l'éloquence, qui consiste toute à émouvoir.

B. Oui : j'avais peine à comprendre cela. Comment l'entendez-vous?

A. Le voici. Que diriez-vous d'un homme qui persuaderait sans prouver? Ce ne serait pas là le vrai orateur; il pourrait séduire les autres hommes, ayant l'invention de les persuader sans leur montrer que ce qu'il leur persuaderait serait la vérité. Un tel homme serait dangereux dans la république; c'est ce que nous avons vu dans les raisonnements de Socrate.

B. J'en conviens.

A. Mais que diriez-vous d'un homme qui prouverait la vérité d'une manière exacte, sèche, nue; qui mettrait ses arguments en bonne forme, ou qui se servirait de la méthode des géomètres dans ses discours publics, sans y ajouter rien de vif et de figuré? serait-ce un orateur?

B. Non, ce ne serait qu'un philosophe.

A. Il faut donc, pour faire un orateur, choisir un philosophe, c'est-à-dire un homme qui sache prouver la vérité, et ajouter à l'exactitude de ses raisonnements la beauté et la véhémence d'un discours varié, pour en faire un orateur.

B. Oui, sans doute.

A. Et c'est en cela que consiste la différence de la conviction de la philosophie, et de la persuasion de l'éloquence.

B. Comment dites-vous? Je n'ai pas bien compris.

A. Je dis que le philosophe ne fait que convaincre, et que l'orateur, outre qu'il convainc, persuade.

B. Je n'entends pas bien encore. Que reste-t-il à faire quand l'auditeur est convaincu?

A. Il reste à faire ce que ferait un orateur plus qu'un métaphysicien en vous montrant l'existence de Dieu. Le métaphysicien vous fera une démonstration simple, qui ne va qu'à la spéculation : l'orateur y ajoutera tout ce qui peut exciter en vous des sentiments, et vous faire aimer la vérité prouvée ; c'est ce qu'on appelle persuasion.

B. J'entends à cette heure votre pensée.

A. Cicéron a eu raison de dire qu'il ne fallait jamais séparer la philosophie de l'éloquence : car le talent de persuader sans science et sans sagesse est pernicieux; et la sagesse sans art de persuader n'est point capable de gagner les hommes, et de faire entrer la vertu dans les cœurs. Il est bon de remarquer cela en passant, pour comprendre combien les gens du dernier siècle se sont trompés. Il y avait, d'un côté, des savants à belles-lettres qui ne cherchaient que la pureté des langues et les livres poliment écrits : ceux-là, sans principes solides de doctrine, avec leur politesse et leur érudition, ont été la plupart libertins. D'un autre côté, on voyait des scolastiques secs et épineux, qui proposaient la vérité d'une manière si désagréable et si peu sensible, qu'ils rebutaient presque tout le monde. Pardonnez-moi cette digression; je reviens à mon but. La persuasion a donc au-dessus de la simple conviction, que non-seulement elle fait voir la vérité, mais qu'elle la dépeint aimable, et qu'elle émeut les hommes en sa faveur : ainsi, dans l'éloquence, tout consiste à ajouter à la preuve solide les moyens d'intéresser l'auditeur, et d'employer ses passions pour le dessein qu'on se propose. On lui inspire l'indignation contre l'ingratitude, l'horreur contre la cruauté, la compassion pour la misère, l'amour pour la vertu, et le reste de même. Voilà ce que Platon appelle agir sur l'âme de l'auditeur, et émouvoir ses entrailles. L'entendez-vous maintenant?

B. Oui, je l'entends : et je vois bien par là que l'éloquence n'est point une invention frivole pour éblouir les hommes par des discours brillants; c'est un art très-sérieux, et très-utile à la morale.

A. De là vient ce que dit Cicéron, qu'il a vu bien des gens diserts, c'est-à-dire qui parlaient avec agrément et d'une manière élégante; mais qu'on ne voit presque jamais de vrai orateur, c'est-à-dire d'homme qui sache entrer dans le cœur des autres, et qui les entraîne.

B. Je ne m'en étonne plus, et je vois bien qu'il n'y a presque personne qui tende à ce but. Je vous avoue que Cicéron même, qui posa cette règle, semble s'en être écarté souvent. Que dites-vous de toutes les fleurs dont il a orné ses harangues? Il me semble que l'esprit s'y amuse, et que le cœur n'en est point ému.

A. Il faut distinguer, monsieur. Les pièces de Cicéron encore jeune, où il ne s'intéresse que pour sa réputation, ont souvent ce défaut : il paraît bien qu'il est plus occupé du désir d'être admiré, que de la justice de sa cause. C'est ce qui arrivera toujours lorsqu'une partie emploiera pour plaider sa cause un homme qui ne se soucie de son affaire que pour remplir sa profession avec éclat : aussi voyons-nous que la plaidoirie se tournait souvent chez les Romains en déclamation fastueuse. Mais, après tout, il faut avouer qu'il y a dans ces harangues, même les plus fleuries, bien de l'art pour persuader et pour émouvoir. Ce n'est pourtant pas par cet endroit qu'il faut voir Cicéron pour le bien connaître ; c'est dans les harangues qu'il a faites, dans un âge plus avancé, pour les besoins de la république : alors l'expérience des grandes affaires, l'amour de la liberté, la crainte des malheurs dont il était menacé, lui faisaient faire des efforts dignes d'un orateur. Lorsqu'il s'agit de soutenir la liberté mourante, et d'animer toute la république contre Antoine son ennemi, vous ne le voyez plus chercher des jeux d'esprit et des antithèses : c'est là qu'il est véritablement éloquent; tout y est négligé, comme il dit lui-même (dans *l'Orateur*) qu'on le doit être lorsqu'il s'agit d'être véhément : c'est un homme qui cherche simplement dans la seule nature tout ce qui est capable de saisir, d'animer et d'entraîner les hommes.

C. Vous nous avez parlé souvent des jeux d'esprit ; je vou-

drais bien savoir ce que c'est précisément ; car je vous avoue que j'ai peine à distinguer, dans l'occasion, les jeux d'esprit d'avec les autres ornements du discours : il me semble que l'esprit se joue dans les discours ornés.

A. Pardonnez-moi : il y a, selon Cicéron même, des expressions dont tout l'ornement naît de leur force et de la nature du sujet.

C. Je n'entends point tous ces termes de l'art; expliquez-moi, s'il vous plaît, familièrement à quoi je pourrai d'abord reconnaître un jeu d'esprit et un ornement solide.

A. La lecture et la réflexion pourront vous l'apprendre; il y a cent manières différentes de jeux d'esprit.

C. Mais encore : de grâce, quelle en est la marque générale? est-ce l'affectation?

A. Ce n'est pas toute sorte d'affectation; mais c'est celle de vouloir plaire et montrer son esprit.

C. C'est quelque chose : mais je voudrais encore des marques plus précises pour aider mon discernement.

A. Eh bien, en voici une qui vous contentera peut-être. Nous avons déjà dit que l'éloquence consiste, non-seulement dans la preuve, mais encore dans l'art d'exciter les passions. Pour les exciter, il faut les peindre ; ainsi je crois que toute l'éloquence se réduit à prouver, à peindre et à toucher. Toutes les pensées brillantes qui ne vont point à une de ces trois choses ne sont que jeux d'esprit.

C. Qu'appelez-vous peindre? Je n'entends point tout votre langage.

A. Peindre, c'est non-seulement décrire les choses, mais en représenter les circonstances d'une manière si vive et si sensible, que l'auditeur s'imagine presque les voir. Par exemple, un froid historien qui raconterait la mort de Didon se contenterait de dire : Elle fut si accablée de douleur après le départ d'Énée, qu'elle ne put supporter la vie; elle monta au haut de son palais, elle se mit sur un bûcher, et se tua elle-même. En écoutant ces paroles vous apprenez le fait, mais vous ne le voyez pas. Écoutez Virgile, il le mettra devant vos yeux.

N'est-il pas vrai que quand il ramasse toutes les circonstances de ce désespoir, qu'il vous montre Didon furieuse avec un visage où la mort est déjà peinte, qu'il la fait parler à la vue de ce portrait et de cette épée, votre imagination vous transporte à Carthage; vous croyez voir la flotte des Troyens qui fuit le rivage, et la reine que rien n'est capable de consoler : vous entrez dans tous les sentiments qu'eurent alors les véritables spectateurs. Ce n'est plus Virgile que vous écoutez; vous êtes trop attentif aux dernières paroles de la malheureuse Didon pour penser à lui. Le poëte disparaît; on ne voit plus que ce qu'il fait voir, on n'entend plus que ceux qu'il fait parler. Voilà la force de l'imitation et de la peinture. De là vient qu'un peintre et un poëte ont tant de rapport : l'un peint pour les yeux, l'autre pour les oreilles; l'un et l'autre doivent porter les objets dans l'imagination des hommes. Je vous ai cité un exemple tiré d'un poëte, pour vous faire mieux entendre la chose; car la peinture est encore plus vive et plus forte dans les poëtes que dans les orateurs. La poésie ne diffère de la simple éloquence, qu'en ce qu'elle peint avec enthousiasme et par des traits plus hardis. La prose a ses peintures, quoique plus modérées : sans ces peintures, on ne peut échauffer l'imagination de l'auditeur, ni exciter ses passions. Un récit simple ne peut émouvoir : il faut non-seulement instruire les auditeurs des faits, mais les leur rendre sensibles, et frapper leurs sens par une représentation parfaite de la manière touchante dont ils sont arrivés.

C. Je n'avais jamais compris tout cela. Je vois bien maintenant que ce que vous appelez peinture est essentiel à l'éloquence; mais vous me feriez croire qu'il n'y a point d'éloquence sans poésie.

A. Vous pouvez le croire hardiment. Il en faut retrancher la versification, c'est-à-dire le nombre réglé de certaines syllabes, dans lequel le poëte renferme ses pensées. Le vulgaire ignorant s'imagine que c'est là la poésie : on croit être poëte quand on a parlé ou écrit en mesurant ses paroles. Au contraire, bien des gens font des vers sans poésie; et beau-

coup d'autres sont pleins de poésie sans faire de vers : laissons donc la versification. Pour tout le reste, la poésie n'est autre chose qu'une fiction vive qui peint la nature. Si on n'a ce génie de peindre, jamais on n'imprime les choses dans l'âme de l'auditeur; tout est sec, languissant et ennuyeux. Depuis le péché originel, l'homme est tout enfoncé dans les choses sensibles; c'est là son grand mal : il ne peut être longtemps attentif à ce qui est abstrait. Il faut donner du corps à toutes les instructions qu'on veut insinuer dans son esprit; il faut des images qui l'arrêtent : de là vient que, sitôt après la chute du genre humain, la poésie et l'idolâtrie, toujours jointes ensemble, firent toute la religion des anciens. Mais ne nous écartons pas. Vous voyez bien que la poésie, c'est-à-dire la vive peinture des choses, est comme l'âme de l'éloquence.

C. Mais si les vrais orateurs sont poëtes, il me semble aussi que les poëtes sont orateurs; car la poésie est propre à persuader.

A. Sans doute ils ont le même but; toute la différence consiste en ce que je vous ai dit. Les poëtes ont, au-dessus des orateurs, l'enthousiasme, qui les rend même plus élevés, plus vifs et plus hardis dans leurs expressions. Vous vous souvenez bien de ce que je vous ai rapporté tantôt de Cicéron?

C. Quoi? n'est-ce pas... ?

A. Que l'orateur doit avoir la diction presque des poëtes; ce *presque* dit tout.

C. Je l'entends bien à cette heure; tout cela se débrouille dans mon esprit. Mais revenons à ce que vous nous avez promis.

A. Vous le comprendrez bientôt. A quoi peut servir dans un discours tout ce qui ne sert point à une de ces trois choses, la preuve, la peinture et le mouvement?

C. Il servira à plaire.

A. Distinguons, s'il vous plaît : ce qui sert à plaire pour persuader est bon. Les preuves solides et bien expliquées plaisent sans doute; les mouvements vifs et naturels de l'orateur ont beaucoup de grâces; les peintures fidèles et animées char-

ment. Ainsi les trois choses que nous admettons dans l'éloquence plaisent; mais elles ne se bornent pas à plaire. Il est question de savoir si nous approuverons les pensées et les expressions qui ne vont qu'à plaire, et qui ne peuvent point avoir d'effet plus solide; c'est ce que j'appelle jeu d'esprit. Souvenez-vous donc bien, s'il vous plaît, toujours, que je loue toutes les grâces du discours qui servent à la persuasion; je ne rejette que celles où l'orateur, amoureux de lui-même, a voulu se peindre et amuser l'auditeur par son bel esprit, au lieu de le remplir uniquement de son sujet. Ainsi je crois qu'il faut condamner non-seulement tous les jeux de mots, car ils n'ont rien que de froid et de puéril; mais encore tous les jeux de pensées, c'est-à-dire toutes celles qui ne servent qu'à briller, puisqu'elles n'ont rien de solide et de convenable à la persuasion.

C. J'y consentirais volontiers. Mais n'ôteriez-vous pas, par cette sévérité, les principaux ornements du discours?

A. Ne trouvez-vous pas que Virgile et Homère sont des auteurs assez agréables? croyez-vous qu'il y en ait de plus délicieux? Vous n'y trouverez pourtant pas ce qu'on appelle des jeux d'esprit : ce sont des choses simples, la nature se montre partout, partout l'art se cache soigneusement; vous n'y trouvez pas un seul mot qui paraisse mis pour faire honneur au bel esprit du poëte; il met toute sa gloire à ne point paraître, pour vous occuper des choses qu'il peint, comme un peintre songe à vous mettre devant les yeux les forêts, les montagnes, les rivières, les lointains, les bâtiments, les hommes, leurs aventures, leurs actions, leurs passions différentes, sans que vous puissiez remarquer les coups du pinceau : l'art est grossier et méprisable dès qu'il paraît. Platon, qui avait examiné tout cela beaucoup mieux que la plupart des orateurs, assure qu'en écrivant on doit toujours se cacher, se faire oublier, et ne produire que les choses et les personnes qu'on veut mettre devant les yeux du lecteur. Voyez combien ces anciens-là avaient des idées plus hautes et plus solides que nous.

B. Vous nous avez assez parlé de la peinture; dites-nous quelque chose des mouvements : à quoi servent-ils?

A. A en imprimer dans l'esprit de l'auditeur qui soient conformes au dessein de celui qui parle.

B. Mais ces mouvements, en quoi les faites-vous consister?

A. Dans les paroles, et dans les actions du corps.

B. Quel mouvement peut-il y avoir dans les paroles?

A. Vous l'allez voir. Cicéron rapporte que les ennemis mêmes de Gracchus ne purent s'empêcher de pleurer lorsqu'il prononça ces paroles : « Misérable! où irai-je? quel asile « me reste t-il? Le Capitole? il est inondé du sang de mon « frère. Ma maison? j'y verrais une malheureuse mère fondre « en larmes et mourir de douleur. » Voilà des mouvements. Si on disait cela avec tranquillité, il perdrait sa force.

B. Le croyez-vous?

A. Vous le croirez aussi bien que moi, si vous l'essayez. Voyons-le : « Je ne sais où aller dans mon malheur; il ne me « reste aucun asile. Le Capitole est le lieu où l'on a répandu « le sang de mon frère; ma maison est un lieu où je verrais « ma mère pleurer de douleur. » C'est la même chose. Qu'est devenue cette vivacité? où sont ces paroles coupées qui marquent si bien la nature dans les transports de la douleur? La manière de dire les choses fait voir la manière dont on les sent, et c'est ce qui touche davantage l'auditeur. Dans ces endroits-là, non-seulement il ne faut point de pensées, mais on en doit retrancher l'ordre et les liaisons; sans cela, la passion n'est plus vraisemblable, et rien n'est si choquant qu'une passion exprimée avec pompe et par des périodes réglées. Sur cet article je vous renvoie à Longin; vous y verrez des exemples de Démosthène qui sont merveilleux.

B. J'entends tout cela : mais vous nous avez fait espérer l'explication de l'action du corps, je ne vous en tiens pas quitte.

A. Je ne prétends pas faire ici toute une rhétorique, je n'en suis pas même capable; je vous dirai seulement quelques remarques que j'ai faites. L'action des Grecs et des Romains

était bien plus violente que la nôtre; nous le voyons dans Cicéron et dans Quintilien : ils battaient du pied, ils se frappaient même le front. Cicéron nous représente un orateur qui se jette sur la partie qu'il défend, et qui déchire ses habits pour montrer aux juges les plaies qu'il avait reçues au service de la république. Voilà une action véhémente; mais cette action est réservée pour des choses extraordinaires. Il ne parle point d'un geste continuel. En effet, il n'est point naturel de remuer toujours les bras en parlant : il faut remuer les bras parce qu'on est animé; mais il ne faudrait pas, pour paraître animé, remuer les bras. Il y a des choses même qu'il faudrait dire tranquillement sans se remuer.

B. Quoi! vous voudriez qu'un prédicateur, par exemple, ne fît point de geste en quelques occasions? Cela paraîtrait bien extraordinaire.

A. J'avoue qu'on a mis en règle, ou du moins en coutume, qu'un prédicateur doit s'agiter sur tout ce qu'il dit presque indifféremment : mais il est bien aisé de montrer que souvent nos prédicateurs s'agitent trop, et que souvent aussi ils ne s'agitent pas assez.

B. Ah! je vous prie de m'expliquer cela, car j'avais toujours cru, sur l'exemple de N...., qu'il n'y avait que deux ou trois sortes de mouvements de mains à faire dans tout un sermon.

A. Venons au principe. A quoi sert l'action du corps? n'est-ce pas à exprimer les sentiments et les passions qui occupent l'âme?

B. Je le crois.

A. Le mouvement du corps n'est donc que peinture des pensées de l'âme?

B. Oui.

A. Et cette peinture doit être ressemblante. Il faut que tout y représente vivement et naturellement les sentiments de celui qui parle, et la nature des choses qu'il dit. Je sais bien qu'il ne faut pas aller jusqu'à une représentation basse et comique.

B. Il me semble que vous avez raison, et je vois déjà votre pensée. Permettez-moi de vous interrompre, pour vous montrer combien j'entre dans toutes les conséquences de vos principes. Vous voulez que l'orateur exprime, par une action vive et naturelle, ce que ses paroles n'exprimeraient que d'une manière languissante. Ainsi, selon vous, l'action même est une peinture.

A. Sans doute. Mais voici ce qu'il en faut conclure : c'est que pour bien peindre il faut imiter la nature, et voir ce qu'elle fait quand on la laisse faire et que l'art ne la contraint pas.

B. J'en conviens.

A. Voyons donc. Naturellement fait-on beaucoup de gestes quand on dit des choses simples, et où nulle passion n'est mêlée ?

B. Non.

A. Il faudrait donc n'en faire point en ces occasions dans les discours publics, ou en faire très-peu ; car il faut que tout y suive la nature. Bien plus, il y a des choses où l'on exprimerait mieux ses pensées par une cessation de tout mouvement. Un homme plein d'un grand sentiment demeure un moment immobile ; cette espèce de saisissement tient en suspens l'âme de tous les auditeurs.

B. Je comprends que ces suspensions bien employées seraient belles, et puissantes pour toucher l'auditeur : mais il me semble que vous réduisez celui qui parle en public à ne faire pour le geste que ce que ferait un homme qui parlerait en particulier.

A. Pardonnez-moi : la vue d'une grande assemblée, et l'importance du sujet qu'on traite, doivent sans doute animer beaucoup plus un homme que s'il était dans une simple conversation. Mais, en public comme en particulier, il faut qu'il agisse toujours naturellement ; il faut que son corps ait du mouvement quand ses paroles en ont, et que son corps demeure tranquille quand ses paroles n'ont rien que de doux et de simple. Rien ne me semble si choquant et si absurde,

que de voir un homme qui se tourmente pour me dire des choses froides : pendant qu'il sue, il me glace le sang. Il y a quelque temps que je m'endormis à un sermon. Vous savez que le sommeil surprend aux sermons de l'après-midi : aussi ne prêchait-on anciennement que le matin, à la messe, après l'Évangile. Je m'éveillai bientôt, et j'entendis le prédicateur qui s'agitait extraordinairement : je crus que c'était le fort de sa morale.

B. Eh bien! qu'était-ce donc?

A. C'est qu'il avertissait ses auditeurs que, le dimanche suivant, il prêcherait sur la pénitence. Cet avertissement, fait avec tant de violence, me surprit, et m'aurait fait rire si le respect du lieu et de l'action ne m'eût retenu. La plupart de ces déclamateurs sont pour le geste comme pour la voix : leur voix a une monotonie perpétuelle, et leur geste une uniformité qui n'est ni moins ennuyeuse ni moins éloignée de la nature, ni moins contraire au fruit qu'on pourrait attendre de l'action.

B. Vous dites qu'ils n'en ont pas assez quelquefois.

B. Faut-il s'en étonner? Ils ne discernent point les choses où il faut s'animer; ils s'épuisent sur des choses communes, et sont réduits à dire faiblement celles qui demanderaient une action véhémente. Il faut avouer même que notre nation n'est guère capable de cette véhémence; on est trop léger, et on ne conçoit pas assez fortement les choses. Les Romains, et encore plus les Grecs, étaient admirables en ce genre; les Orientaux y ont excellé, particulièrement les Hébreux. Rien n'égale la vivacité et la force, non-seulement des figures qu'ils employaient dans leurs discours, mais encore des actions qu'ils faisaient pour exprimer leurs sentiments, comme de mettre de la cendre sur leurs têtes, de déchirer leurs habits, et de se couvrir de sacs, dans la douleur. Je ne parle point des choses que les prophètes faisaient pour figurer plus vivement les choses qu'ils voulaient prédire, à cause qu'elles étaient inspirées de Dieu : mais, les inspirations divines à part, nous voyons que ces gens-là s'entendaient bien autrement

que nous à exprimer leur douleur, leur crainte et leurs autres passions. De là venaient sans doute ces grands effets de l'éloquence que nous ne voyons plus.

B. Vous voudriez donc beaucoup d'inégalité dans la voix et le geste ?

A. C'est là ce qui rend l'action si puissante, et qui la faisait mettre par Démosthène au-dessus de tout. Plus l'action et la voix paraissent simples et familières dans les endroits où l'on ne fait qu'instruire, que raconter, que s'insinuer, plus préparent-elles de surprise et d'émotion pour les endroits où elles s'élèveront à un enthousiasme soudain. C'est une espèce de musique : toute la beauté consiste dans la vérité des tons, qui haussent ou qui baissent selon les choses qu'ils doivent exprimer.

B. Mais, si l'on vous en croit, nos principaux orateurs mêmes sont bien éloignés du véritable art. Le prédicateur que nous entendîmes ensemble, il y a quinze jours, ne suit pas cette règle ; il ne paraît pas même s'en mettre en peine. Excepté les trente premières paroles, il dit tout d'un même ton ; et toute la différence qu'il y a entre les endroits où il veut s'animer et ceux où il ne le veut pas, c'est que dans les premiers il parle encore plus rapidement qu'à l'ordinaire.

A. Pardonnez-moi, monsieur : sa voix a deux tons, mais ils ne sont guère proportionnés à ses paroles. Vous avez raison de dire qu'il ne s'attache point à ces règles, je crois qu'il n'en a pas même senti le besoin. Sa voix est naturellement mélodieuse ; quoique très-mal ménagée, elle ne laisse pas de plaire : mais vous voyez bien qu'elle ne fait dans l'âme aucune des impressions touchantes qu'elle ferait si elle avait toutes les inflexions qui expriment les sentiments. Ce sont de belles cloches dont le son est clair, plein, doux et agréable ; mais, après tout, des cloches qui ne signifient rien, qui n'ont point de variété, ni par conséquent d'harmonie et d'éloquence.

B. Mais cette rapidité de discours a pourtant beaucoup de grâces.

A. Elle en a sans doute : et je conviens que dans certains endroits vifs il faut parler plus vite ; mais parler avec préci-

pitation, et ne pouvoir se retenir, est un grand défaut. Il y a des choses qu'il faut appuyer. Il en est de l'action et de la voix comme des vers : il faut quelquefois une mesure lente et grave qui peigne les choses de ce caractère, comme il faut quelquefois une mesure courte et impétueuse pour signifier ce qui est vif et ardent. Se servir toujours de la même action et de la même mesure de voix, c'est comme qui donnerait le même remède à toutes sortes de malades. Mais il faut pardonner à ce prédicateur l'uniformité de la voix et d'action; car, outre qu'il a d'ailleurs des qualités très-estimables, de plus ce défaut lui est nécessaire. N'avons-nous pas dit qu'il faut que l'action de la voix accompagne toujours les paroles? Son style est tout uni; il n'a aucune variété : d'un côté, rien de familier, d'insinuant et de populaire; de l'autre, rien de vif, de figuré et de sublime : c'est un cours réglé de paroles qui se pressent les unes les autres; ce sont des déductions exactes, des raisonnements bien suivis et concluants, des portraits fidèles; en un mot, c'est un homme qui parle en termes propres, et qui dit des choses très-sensées. Il faut même reconnaître que la chaire lui a de grandes obligations, il l'a tirée de la servitude des déclamateurs, il l'a remplie avec beaucoup de force et de dignité. Il est très-capable de convaincre; mais je ne connais guère de prédicateur qui persuade et qui touche moins. Si vous y prenez garde, il n'est pas même fort adroit; car outre qu'il n'a aucune manière insinuante et familière, ainsi que nous l'avons déjà remarqué ailleurs, il n'a rien d'affectueux, de sensible. Ce sont des raisonnements qui demandent de la contention d'esprit. Il ne reste presque rien de tout ce qu'il a dit dans la tête de ceux qui l'ont écouté : c'est un torrent qui a passé tout d'un coup, et qui laisse son lit à sec. Pour faire une impression durable, il faut aider les esprits en touchant les passions, les instructions sèches ne peuvent guère réussir. Mais ce que je trouve le moins naturel en ce prédicateur, est qu'il donne à ses bras un mouvement continuel, pendant qu'il n'y a ni mouvement ni figure dans ses paroles. A un tel style, il faudrait une action commune de

conversation ; ou bien il faudrait à cette action impétueuse un style plein de saillies et de véhémence; encore faudrait-il, comme nous l'avons dit, ménager mieux cette véhémence, et la rendre moins uniforme. Je conclus que c'est un grand homme qui n'est point orateur. Un missionnaire de village, qui sait effrayer et faire couler des larmes, frappe bien plus au but de l'éloquence.

B. Mais quel moyen de connaître en détail les gestes et les inflexions de voix conformes à la nature?

A. Je vous l'ai déjà dit, tout l'art des bons orateurs ne consiste qu'à observer ce que la nature fait quand elle n'est point retenue. Ne faites point comme ces mauvais orateurs qui veulent toujours déclamer, et ne jamais parler à leurs auditeurs : il faut au contraire que chacun de vos auditeurs s'imagine que vous parlez à lui en particulier. Voilà à quoi servent les tons naturels, familiers et insinuants. Il faut, à la vérité, qu'ils soient toujours graves et modestes ; il faut même qu'ils deviennent puissants et pathétiques dans les endroits où le discours s'élève et s'échauffe. N'espérez pas exprimer les passions par le seul effort de la voix ; beaucoup de gens, en criant et en s'agitant, ne font qu'étourdir. Pour réussir à peindre les passions, il faut étudier les mouvements qu'elles inspirent. Par exemple : remarquez ce que font les yeux, ce que font les mains, ce que fait tout le corps, et quelle est sa posture; ce que fait la voix d'un homme quand il est pénétré de douleur, ou surpris à la vue d'un objet étonnant. Voilà la nature qui se montre à vous, vous n'avez qu'à la suivre. Si vous employez l'art, cachez-le si bien par l'imitation, qu'on le prenne pour la nature même. Mais, à dire le vrai, il en est des orateurs comme des poëtes qui font des élégies ou d'autres vers passionnés. Il faut sentir la passion pour la bien peindre; l'art, quelque grand qu'il soit, ne parle point comme la passion véritable. Ainsi vous serez toujours un orateur très-imparfait, si vous n'êtes pénétré des sentiments que vous voulez peindre et inspirer aux autres ; et ce n'est pas par spiritualité que je dis ceci, je ne parle qu'en orateur.

B. Je comprends cela. Mais vous nous avez parlé des yeux; ont-ils leur éloquence?

A. N'en doutez pas. Cicéron et tous les autres anciens l'assurent. Rien ne parle tant que le visage, il exprime tout; mais dans le visage les yeux font le principal effet : un seul regard, jeté bien à propos, pénètre dans le fond des cœurs.

B. Vous me faites souvenir que le prédicateur dont nous parlions a d'ordinaire les yeux fermés : quand on le regarde de près, cela choque.

A. C'est qu'on sent qu'il lui manque une des choses qui devraient animer son discours.

B. Mais pourquoi le fait-il?

A. Il se hâte de prononcer, et il ferme les yeux, parce que sa mémoire travaille trop.

B. J'ai bien remarqué qu'elle est fort chargée : quelquefois même il reprend plusieurs mots pour retrouver le fil du discours. Ces reprises sont désagréables, et sentent l'écolier qui sait mal sa leçon : elles feraient tort à un moindre prédicateur.

A. Ce n'est pas la faute du prédicateur, c'est la faute de la méthode qu'il a suivie après tant d'autres. Tant qu'on prêchera par cœur et souvent, on tombera dans cet embarras.

B. Comment donc voudriez-vous qu'on ne prêchât point par cœur? Jamais on ne ferait des discours pleins de force et de justesse.

A. Je ne voudrais pas empêcher les prédicateurs d'apprendre par cœur certains discours extraordinaires; ils auraient assez de temps pour se bien préparer à ceux-là; encore pourraient-ils s'en passer.

B. Comment cela? Ce que vous dites paraît incroyable.

A. Si j'ai tort, je suis prêt à me rétracter : examinons cela sans prévention. Quel est le principal but de l'orateur? n'avons-nous pas vu que c'est de persuader? et, pour persuader, ne disons-nous pas qu'il faut toucher, en excitant les passions?

B. J'en conviens.

A. La manière la plus vive et la plus touchante est donc la meilleure.

B. Cela est vrai : qu'en concluez-vous?

A. Lequel des deux orateurs peut avoir la manière la plus vive et la plus touchante, ou celui qui apprend par cœur, ou celui qui parle sans réciter mot à mot ce qu'il a appris?

B. Je soutiens que c'est celui qui a appris par cœur.

A. Attendez; posons bien l'état de la question. Je mets d'un côté un homme qui compose exactement tout son discours, et qui l'apprend par cœur jusqu'à la moindre syllabe : de l'autre je suppose un homme savant qui se remplit de son sujet, qui a beaucoup de facilité de parler (car vous ne voulez pas que les gens sans talent s'en mêlent); un homme enfin qui médite fortement tous les principes du sujet qu'il doit traiter, et dans toute leur étendue; qui s'en fait un ordre dans l'esprit; qui prépare les plus fortes expressions par lesquelles il veut rendre son sujet sensible; qui range toutes ses preuves; qui prépare un certain nombre de figures touchantes. Cet homme sait sans doute tout ce qu'il doit dire, et la place où il doit mettre chaque chose : il ne lui reste, pour l'exécution, qu'à trouver les expressions communes qui doivent faire le corps du discours. Croyez-vous qu'un tel homme ait de la peine à les trouver?

B. Il ne les trouvera pas si justes et si ornées qu'il les aurait trouvées à loisir dans son cabinet.

A. Je le crois. Mais, selon vous-même, il ne perdra qu'un peu d'ornement; et vous savez ce que nous devons penser de cette perte, selon les principes que nous avons déjà posés. D'un autre côté, que ne gagnera-t-il pas pour la liberté et pour la force de l'action, qui est le principal? Supposant qu'il se soit beaucoup exercé à écrire, comme Cicéron le demande, qu'il ait lu tous les bons modèles, qu'il ait beaucoup de facilité naturelle et acquise, qu'il ait un fonds abondant de principes et d'érudition, qu'il ait bien médité tout son sujet, qu'il l'ait bien rangé dans sa tête; nous devons conclure qu'il parlera avec force, avec ordre, avec abondance. Ses périodes n'amuseront pas tant l'oreille : tant mieux; il en sera meilleur orateur. Ses transitions ne seront pas si fines : n'importe;

outre qu'il peut les avoir préparées sans les apprendre par cœur, de plus, ces négligences lui seront communes avec les plus éloquents orateurs de l'antiquité, qui ont cru qu'il fallait par là imiter souvent la nature, et ne montrer pas une trop grande préparation. Que lui manquera-t-il donc? Il fera quelque petite répétition, mais elle ne sera pas inutile : non-seulement l'auditeur de bon goût prendra plaisir à y reconnaître la nature, qui reprend souvent ce qui la frappe davantage dans un sujet, mais cette répétition imprimera plus fortement les vérités : c'est la véritable manière d'instruire. Tout au plus trouvera-t-on dans son discours quelque construction peu exacte, quelque terme impropre, ou censuré par l'Académie, quelque chose d'irrégulier, ou, si vous voulez, de faible et de mal placé, qui lui aura échappé dans la chaleur de l'action. Il faudrait avoir l'esprit bien petit pour croire que ces fautes-là fussent grandes; on en trouvera de cette nature dans les plus excellents originaux. Les plus habiles d'entre les anciens les ont méprisées. Si nous avions d'aussi grandes vues qu'eux, nous ne serions guère occupés de ces minuties. Il n'y a que les gens qui ne sont pas propres à discerner les grandes choses qui s'amusent à celles-là. Pardonnez ma liberté : ce n'est qu'à cause que je vous crois bien différent de ces esprits-là, que je vous en parle avec si peu de ménagement.

B. Vous n'avez pas besoin de précaution avec moi; allons jusqu'au bout sans nous arrêter.

A. Considérez donc, monsieur, en même temps les avantages d'un homme qui n'apprend point par cœur : il se possède, il parle naturellement, il ne parle point en déclamateur; les choses coulent de source; ses expressions (si son naturel est riche pour l'éloquence) sont vives et pleines de mouvement : la chaleur même qui l'anime lui fait trouver des expressions et des figures qu'il n'aurait pu préparer dans son étude.

B. Pourquoi? Un homme s'anime dans son cabinet, et peut y composer des discours très-vifs.

A. Cela est vrai; mais l'action y ajoute encore une plus

grande vivacité. De plus, ce qu'on trouve dans la chaleur de l'action est tout autrement sensible et naturel; il a un air négligé, et ne sent point l'art comme presque toutes les choses composées à loisir. Ajoutez qu'un orateur habile et expérimenté proportionne les choses à l'impression qu'il voit qu'elles font sur l'auditeur; car il remarque fort bien ce qui entre et ce qui n'entre pas dans l'esprit, ce qui attire l'attention, ce qui touche les cœurs, et ce qui ne fait point ces effets. Il reprend les mêmes choses d'une autre manière, il les revêt d'images et de comparaisons plus sensibles; ou bien il remonte aux principes d'où dépendent des vérités qu'il veut persuader; ou bien il tâche de guérir les passions qui empêchent ces vérités de faire impression. Voilà le véritable art d'instruire et de persuader; sans ces moyens, on ne fait que des déclamations vagues et infructueuses. Voyez combien l'orateur qui ne parle que par cœur est loin de ce but. Représentez-vous un homme qui n'oserait dire que sa leçon : tout est nécessairement compassé dans son style; et il lui arrive ce que Denys d'Halicarnasse remarque qui est arrivé à Isocrate : sa composition est meilleure à être lue qu'à être prononcée. D'ailleurs, quoi qu'il fasse, ses inflexions de voix sont uniformes, et toujours un peu forcées : ce n'est point un homme qui parle, c'est un orateur qui récite ou qui déclame; son action est contraire, ses yeux trop arrêtés marquent que sa mémoire travaille, et il ne peut s'abandonner à un mouvement extraordinaire sans se mettre en danger de perdre le fil de son discours. L'auditeur voyant l'art si à découvert, bien loin d'être saisi et transporté hors de lui-même, comme il le faudrait, observe froidement tout l'artifice du discours.

B. Mais les anciens orateurs ne faisaient-ils pas ce que vous condamnez?

A. Je crois que non.

B. Quoi! vous croyez que Démosthène et Cicéron ne savaient point par cœur ces harangues si achevées que nous avons d'eux?

A. Nous voyons bien qu'ils les écrivaient; mais nous avons

plusieurs raisons de croire qu'ils ne les apprenaient point par cœur mot à mot. Les discours même de Démosthène, tels qu'ils sont sur le papier, marquent bien plus la sublimité et la véhémence d'un grand génie accoutumé à parler fortement des affaires publiques, que l'exactitude et la politesse d'un homme qui compose. Pour Cicéron, on voit, en divers endroits de ses harangues, des choses nécessairement imprévues. Mais rapportons-nous-en à lui-même sur cette matière. Il veut que l'orateur ait beaucoup de mémoire. Il parle même de la mémoire artificielle comme d'une invention utile : mais tout ce qu'il en dit ne marque point que l'on doive apprendre mot à mot par cœur ; au contraire, il paraît se borner à vouloir qu'on range exactement dans sa tête toutes les parties de son discours, et que l'on prémédite les figures et les principales expressions qu'on doit employer, se réservant d'y ajouter sur-le-champ ce que le besoin et la vue des objets pourrait inspirer : c'est pour cela même qu'il demande tant de diligence et de présence d'esprit dans l'orateur.

B. Permettez-moi de vous dire que tout cela ne me persuade point; je ne puis croire qu'on parle si bien quand on parle sans avoir réglé toutes ses paroles.

C. Et moi je comprends bien ce qui vous rend si incrédule; c'est que vous jugez de ceci par une expérience commune. Si les gens qui apprennent leurs sermons par cœur prêchaient sans cette préparation, ils prêcheraient apparemment fort mal. Je ne m'en étonne pas : ils ne sont pas accoutumés à suivre la nature ; ils n'ont songé qu'à apprendre à écrire, et encore à écrire avec affectation ; jamais ils n'ont songé à apprendre à parler d'une manière noble, forte et naturelle. D'ailleurs la plupart n'ont pas assez de fonds de doctrine pour se fier à eux-mêmes. La méthode d'apprendre par cœur met je ne sais combien d'esprits bornés et superficiels en état de faire des discours publics avec quelque éclat : il ne faut qu'assembler un certain nombre de passages et de pensées ; si peu qu'on ait de génie et de secours, on donne, avec du temps, une forme polie à cette matière. Mais, pour le reste, il faut

une méditation sérieuse des premiers principes, une connaissance étendue des mœurs, la lecture de l'antiquité, de la force de raisonnement et d'action. N'est-ce pas là, monsieur, ce que vous demandez de l'orateur qui n'apprend point par cœur ce qu'il doit dire?

A. Vous l'avez très-bien expliqué. Je crois seulement qu'il faut ajouter que quand ces qualités ne se trouveront pas éminemment dans un homme, il ne laissera pas de faire de bons discours, pourvu qu'il ait de la solidité d'esprit, un fonds raisonnable de science, et quelque facilité de parler. Dans cette méthode, comme dans l'autre, il y aurait divers degrés d'orateurs. Remarquez encore que la plupart des gens qui n'apprennent point par cœur ne se préparent pas assez : il faudrait étudier son sujet par une profonde méditation, préparer tous les mouvements qui peuvent toucher, et donner à tout cela un ordre qui servît même à mieux remettre les choses dans leur point de vue.

B. Vous nous avez déjà parlé plusieurs fois de cet ordre : voulez-vous autre chose qu'une division? N'avez-vous pas encore sur cela quelque opinion singulière?

A. Vous pensez vous moquer; je ne suis pas moins bizarre sur cet article que sur les autres.

B. Je crois que vous le dites sérieusement.

A. N'en doutez pas. Puisque nous sommes en train, je m'en vais vous montrer combien l'ordre manque à la plupart des orateurs.

B. Puisque vous aimez tant l'ordre, les divisions ne vous déplaisent pas.

A. Je suis bien éloigné de les approuver.

B. Pourquoi donc? ne mettent-elles pas l'ordre dans un discours?

A. D'ordinaire elles y en mettent un qui n'est qu'apparent. De plus, elles dessèchent et gênent le discours; elles le coupent en deux ou trois parties, qui interrompent l'action de l'orateur et l'effet qu'elle doit produire : il n'y a plus d'unité véritable, ce sont deux ou trois discours différents qui ne sont

unis que par une liaison arbitraire. Le sermon d'avant-hier, celui d'hier et celui d'aujourd'hui, pourvu qu'ils soient d'un dessein suivi, comme les desseins d'Avent, font autant ensemble un tout et un corps de discours, que les trois points de ces sermons font un tout entre eux.

B. Mais, à votre avis, qu'est-ce donc que l'ordre? Quelle confusion y aurait-il dans un discours qui ne serait point divisé?

A. Croyez-vous qu'il y ait beaucoup plus de confusion dans les harangues de Démosthène et de Cicéron, que dans les sermons du prédicateur de votre paroisse?

B. Je ne sais : je croirais que non.

A. Ne craignez pas de vous engager trop : les harangues de ces grands hommes ne sont pas divisées comme les sermons d'à présent. Non-seulement eux, mais encore Isocrate, dont nous avons tant parlé, et les autres anciens orateurs, n'ont point pris cette règle. Les Pères de l'Église ne l'ont point connue. Saint Bernard, le dernier d'entre eux, marque souvent des divisions; mais il ne les suit pas, et il ne partage point ses sermons. Les prédications ont été encore longtemps après sans être divisées, et c'est une invention très-moderne qui nous vient de la scolastique.

B. Je conviens que l'école est un méchant modèle pour l'éloquence; mais quelle forme donnait-on donc anciennement à un discours?

A. Je m'en vais vous le dire. On ne divisait pas un discours, mais on y distinguait soigneusement toutes les choses qui avaient besoin d'être distinguées; on assignait à chacune sa place, et on examinait attentivement en quel endroit il fallait placer chaque chose, pour la rendre plus propre à faire impression. Souvent une chose qui, dite d'abord, n'aurait paru rien, devient décisive lorsqu'elle est réservée pour un autre endroit où l'auditeur sera préparé par d'autres choses à en sentir toute la force. Souvent un mot qui a trouvé heureusement sa place y met la vérité dans tout son jour. Il faut laisser quelquefois une vérité enveloppée jusqu'à la fin : c'est Cicéron qui nous

l'assure. Il doit y avoir partout un enchaînement de preuves ; il faut que la première prépare à la seconde, et que la seconde soutienne la première. On doit d'abord montrer en gros tout un sujet, et prévenir favorablement l'auditeur par un début modeste et insinuant, par un air de probité et de candeur. Ensuite on établit les principes ; puis on pose les faits d'une manière simple, claire et sensible, appuyant sur les circonstances dont on devra se servir bientôt après. Des principes, des faits, on tire les conséquences ; et il faut disposer le raisonnement de manière que toutes les preuves s'entr'aident, pour être facilement retenues. On doit faire en sorte que le discours aille toujours croissant, et que l'auditeur sente de plus en plus le poids de la vérité : alors il faut déployer les images vives et les mouvements propres à exciter les passions. Pour cela il faut connaître la liaison que les passions ont entre elles ; celles qu'on peut exciter d'abord plus facilement, et qui peuvent servir à émouvoir les autres ; celles enfin qui peuvent produire les plus grands effets, et par lesquelles il faut terminer le discours. Il est souvent à propos de faire à la fin une récapitulation qui recueille en peu de mots toute la force de l'orateur, et qui remette devant les yeux tout ce qu'il a dit de plus persuasif. Au reste, il ne faut pas garder scrupuleusement cet ordre d'une manière uniforme ; chaque sujet a ses exceptions et ses propriétés. Ajoutez que, dans cet ordre même, on peut trouver une variété presque infinie. Cet ordre, qui nous est à peu près marqué par Cicéron, ne peut pas, comme vous le voyez, être suivi dans un discours coupé en trois, ni observé dans chaque point en particulier. Il faut donc un ordre monsieur, mais un ordre qui ne soit point promis et découvert dès le commencement du discours. Cicéron dit que le meilleur, presque toujours, est de le cacher, et d'y mener l'auditeur sans qu'il s'en aperçoive. Il dit même en termes formels (car je m'en souviens) qu'il doit cacher jusqu'au nombre de ses preuves, en sorte qu'on ne puisse les compter, quoiqu'elles soient distinctes par elles-mêmes, et qu'il ne doit point y avoir de division du discours clairement marquée. Mais la grossiè-

reté des derniers temps est allée jusqu'à ne point connaître l'ordre d'un discours, à moins que celui qui le fait n'en avertisse dès le commencement, et qu'il ne s'arrête à chaque point.

C. Mais les divisions ne servent-elles pas pour soulager l'esprit et la mémoire de l'auditeur? C'est pour l'instruction qu'on le fait.

A. La division soulage la mémoire de celui qui parle. Encore même un ordre naturel, sans être marqué, ferait mieux cet effet; car la véritable liaison des matières conduit l'esprit. Mais pour les divisions, elles n'aident que les gens qui ont étudié, et que l'école a accoutumés à cette méthode; et si le peuple retient mieux la division que le reste, c'est qu'elle a été plus souvent répétée. Généralement parlant, les choses sensibles et de pratique sont celles qu'il retient le mieux.

B. L'ordre que vous proposez peut être bon sur certaines matières; mais il ne convient pas à toutes, on n'a pas toujours des faits à poser.

A. Quand on n'en a point, on s'en passe; mais il n'y a guère de matières où l'on en manque. Une des beautés de Platon est de mettre d'ordinaire, dans le commencement de ses ouvrages de morale, des histoires et des traditions qui sont comme le fondement de toute la suite du discours. Cette méthode convient bien davantage à ceux qui prêchent la religion; car tout y est tradition, tout y est histoire, tout y est antiquité. La plupart des prédicateurs n'instruisent pas assez, et ne prouvent que faiblement, faute de remonter à ces sources.

B. Il y a déjà longtemps que vous nous parlez; j'ai honte de vous arrêter davantage: cependant la curiosité m'entraîne. Permettez-moi de vous faire encore quelques questions sur les règles du discours.

A. Volontiers : je ne suis pas encore las, et il me reste un moment à donner à la conversation.

B. Vous voulez bannir sévèrement du discours tous les ornements frivoles: mais apprenez-moi, par des exemples sensibles, à les distinguer de ceux qui sont solides et naturels.

A. Aimez-vous les fredons dans la musique? N'aimez-vous pas mieux ces tons animés qui peignent les choses et qui expriment les passions?

B. Oui, sans doute. Les fredons ne font qu'amuser l'oreille, ils ne signifient rien, ils n'excitent aucun sentiment. Autrefois notre musique en était pleine; aussi n'avait-elle rien que de confus et de faible. Présentement on a commencé à se rapprocher de la musique des anciens. Cette musique est une espèce de déclamation passionnée, elle agit fortement sur l'âme.

A. Je savais bien que la musique, à laquelle vous êtes fort sensible, me servirait à vous faire entendre ce qui regarde l'éloquence; aussi faut-il qu'il y ait une espèce d'éloquence dans la musique même : on doit rejeter les fredons dans l'éloquence aussi bien que dans la musique. Ne comprenez-vous pas maintenant ce que j'appelle discours fredonnés, certains jeux de mots qui reviennent toujours comme des refrains, certains bourdonnements de périodes languissantes et uniformes? Voilà la fausse éloquence, qui ressemble à la mauvaise musique.

B. Mais encore, rendez-moi cela un peu plus sensible.

A. La lecture des bons et des mauvais orateurs vous formera un goût plus sûr que toutes les règles : cependant il est aisé de vous satisfaire en vous rapportant quelques exemples. Je n'en prendrai point dans notre siècle, quoiqu'il soit fertile en faux ornements. Pour ne blesser personne, revenons à Isocrate; aussi bien est-ce le modèle des discours fleuris et périodiques qui sont maintenant à la mode. Avez-vous lu cet éloge d'Hélène qui est si célèbre?

B. Oui, je l'ai lu autrefois.

A. Comment vous parut-il?

B. Admirable : je n'ai jamais vu tant d'esprit, d'élégance, de douceur, d'invention et de délicatesse. Je vous avoue qu'Homère, que je lus ensuite, ne me parut point avoir les mêmes traits d'esprit. Présentement que vous m'avez marqué le véritable but des poëtes et des orateurs, je vois bien

qu'Homère est autant au-dessus d'Isocrate que son art est caché, et que celui de l'autre paraît. Mais enfin je fus alors charmé d'Isocrate, et je le serais encore si vous ne m'aviez détrompé. M*** est l'Isocrate de notre temps; et je vois bien qu'en montrant le faible de cet orateur, vous faites le procès de tous ceux qui recherchent cette éloquence fleurie et efféminée.

A. Je ne parle que d'Isocrate. Dans le commencement de cet éloge, il relève l'amour que Thésée avait eu pour Hélène; et il s'imagine qu'il donnera une haute idée de cette femme en dépeignant les qualités héroïques de ce grand homme, qui en fut passionné : comme si Thésée, que l'antiquité a toujours dépeint faible et inconstant dans ses amours, n'aurait pas pu être touché de quelque chose de médiocre. Puis il vient au jugement de Pâris. Junon, dit-il, lui promettait l'empire de l'Asie, Minerve la victoire dans les combats, Vénus la belle Hélène. Comme Pâris ne put (poursuit-il) dans ce jugement regarder les visages de ces déesses, à cause de leur éclat, il ne put juger que du prix des trois choses qui lui étaient offertes : il préféra Hélène à l'empire et à la victoire. Ensuite il loue le jugement de celui au discernement duquel les déesses mêmes s'étaient soumises. Je m'étonne [1], dit-il encore en faveur de Pâris, que quelqu'un le trouve imprudent d'avoir voulu vivre avec celle pour qui tant de demi-dieux voulurent mourir.

C. Je m'imagine entendre nos prédicateurs à antithèses et à jeux d'esprit. Il y a bien des Isocrates!

A. Voilà leur maître. Tout le reste de cet éloge est plein des mêmes traits; il est fondé sur la longue guerre de Troie, sur les maux que souffrirent les Grecs pour ravoir Hélène, et sur la louange de la beauté qui est si puissante sur les hommes. Rien n'y est prouvé sérieusement; il n'y a en tout cela aucune vérité de morale : il ne juge du prix des choses

[1] Θαυμάζω δ' εἰ τίς οἴεται κακῶς βεβούλευσθαι τὸν μετὰ ταύτης ζῆν ἑλόμενον, ἧς ἕνεκα πολλοὶ τῶν ἡμίθεων ἀποθνησκεῖν ἠθέλησαν.

que par les passions des hommes. Mais non-seulement ses preuves sont faibles, de plus son style est tout fardé et amolli. Je vous ai rapporté cet endroit, tout profane qu'il est, à cause qu'il est très-célèbre, et que cette mauvaise manière est maintenant fort imitée. Les autres discours les plus sérieux d'Isocrate se sentent beaucoup de cette mollesse de style et sont pleins de ces faux brillants.

B. Je vois bien que vous ne voulez point de ces tours ingénieux qui ne sont ni des raisons solides et concluantes, ni des mouvements naturels et affectueux. L'exemple même d'Isocrate que vous apportez, quoiqu'il soit sur un sujet frivole, ne laisse pas d'être bon; car tout ce clinquant convient encore bien moins aux sujets sérieux et solides.

A. Revenons, monsieur, à Isocrate. Ai-je donc eu tort de parler de cet orateur comme Cicéron nous assure qu'Aristote en parlait?

B. Qu'en dit Cicéron?

A. Qu'Aristote voyant qu'Isocrate avait transporté l'éloquence de l'action et de l'usage à l'amusement et à l'ostentation, et qu'il attirait par là les plus considérables disciples, il lui appliqua un vers de Philoctète, pour marquer combien il était honteux de se taire et d'entendre ce déclamateur. En voilà assez; il faut que je m'en aille.

B. Vous ne vous en irez point encore, monsieur. Vous ne voulez donc point d'antithèses?

A. Pardonnez-moi : quand les choses qu'on dit sont naturellement opposées les unes aux autres, il faut en marquer l'opposition. Ces antithèses-là sont naturelles, et font sans doute une beauté solide; alors c'est la manière la plus courte et la plus simple d'exprimer les choses. Mais chercher un détour pour trouver une batterie de mots, cela est puéril. D'abord les gens de mauvais goût en sont éblouis; mais dans la suite ces affectations fatiguent l'auditeur. Connaissez-vous l'architecture de nos vieilles églises qu'on nomme gothique?

B. Oui, je la connais, on la trouve partout.

A. N'avez-vous pas remarqué ces roses, ces points, ces

petits ornements coupés et sans dessein suivi, enfin tous ces colifichets dont elle est pleine? Voilà en architecture ce que les antithèses et les autres jeux de mots sont dans l'éloquence. L'architecture grecque est bien plus simple; elle n'admet que des ornements majestueux et naturels; on n'y voit rien que de grand, de proportionné, de mis en place. Cette architecture qu'on appelle gothique nous est venue des Arabes. Ces sortes d'esprits étant fort vifs, et n'ayant ni règle ni culture, ne pouvaient manquer de se jeter dans de fausses subtilités; de là leur vint ce mauvais goût en toutes choses. Ils ont été sophistes en raisonnements, amateurs de colifichets en architecture, et inventeurs de pointes en poésie et en éloquence. Tout cela est du même génie.

B. Cela est fort plaisant. Selon vous, un sermon plein d'antithèses et d'autres semblables ornements est fait comme une église bâtie à la gothique.

A. Oui; c'est précisément cela.

B. Encore une question, je vous en conjure, et puis je vous laisse.

A. Quoi?

B. Il me semble qu'il est bien difficile de traiter en style noble les détails; et cependant il faut le faire quand on veut être solide, comme vous demandez qu'on le soit. De grâce, un mot là-dessus.

A. On a tant de peur dans notre nation d'être bas, qu'on est d'ordinaire sec et vague dans les expressions. Veut-on louer un saint, on cherche des phrases magnifiques; on dit qu'il était admirable, que ses vertus étaient célestes, que c'était un ange, et non pas un homme : ainsi tout se passe en exclamation sans preuve et sans peinture. Tout au contraire, les Grecs se servaient peu de tous ces termes généraux qui ne prouvent rien; mais ils disaient beaucoup de faits. Par exemple, Xénophon, dans toute la Cyropédie, ne dit pas une fois que Cyrus était admirable; mais il le fait partout admirer. C'est ainsi qu'il faudrait louer les saints, en montrant le détail de leurs sentiments et de leurs actions.

Nous avons là-dessus une fausse politesse, semblable à celle de certains provinciaux qui se piquent de bel esprit : ils n'osent rien dire qui ne leur paraisse exquis et relevé ; ils sont toujours guindés, et croiraient se trop abaisser en nommant les choses par leurs noms. Tout entre dans les sujets que l'éloquence doit traiter. La poésie même, qui est le genre le plus sublime, ne réussit qu'en peignant les choses avec toutes leurs circonstances. Voyez Virgile représentant les navires troyens qui quittent le rivage d'Afrique, ou qui arrivent sur la côte d'Italie ; tout le détail y est peint. Mais il faut avouer que les Grecs poussaient encore plus loin le détail, et suivaient plus sensiblement la nature. A cause de ce grand détail, bien des gens, s'ils l'osaient, trouveraient Homère trop simple. Par cette simplicité si originale, et dont nous avons tant perdu le goût, ce poëte a beaucoup de rapport avec l'Écriture ; mais l'Écriture le surpasse autant qu'il a surpassé tout le reste de l'antiquité pour peindre naïvement les choses. En faisant un détail, il ne faut rien présenter à l'esprit de l'auditeur qui ne mérite son attention, et qui ne contribue à l'idée qu'on veut lui donner. Ainsi il faut être judicieux pour le choix des circonstances, mais il ne faut point craindre de dire tout ce qui sert; et c'est une politesse mal entendue que de supprimer certains endroits utiles, parce qu'on ne les trouve pas susceptibles d'ornements; outre qu'Homère nous apprend assez, par son exemple, qu'on peut embellir en leur manière tous les sujets. D'ailleurs il faut reconnaître que tout discours doit avoir ses inégalités : il faut être grand dans les grandes choses, il faut être simple sans être bas dans les petites; il faut tantôt de la naïveté et de l'exactitude, tantôt de la sublimité et de la véhémence. Un peintre qui ne représenterait jamais que des palais d'une architecture somptueuse ne ferait rien de vrai, et lasserait bientôt. Il faut suivre la nature dans ses variétés : après avoir peint une superbe ville, il est souvent à propos de faire voir un désert et des cabanes de bergers. La plupart des gens qui veulent faire de beaux discours cherchent sans choix également partout la pompe des pa-

roles : ils croient avoir tout fait, pourvu qu'ils aient fait un amas de grands mots et de pensées vagues; ils ne songent qu'à charger leurs discours d'ornements; semblables aux méchants cuisiniers, qui ne savent rien assaisonner avec justesse, et qui croient donner un goût exquis aux viandes en y mettant beaucoup de sel et de poivre. La véritable éloquence n'a rien d'enflé ni d'ambitieux; elle se modère, et se proportionne aux sujets qu'elle traite et aux gens qu'elle instruit; elle n'est grande et sublime que quand il faut l'être.

B. Ce mot que vous nous avez dit de l'Écriture sainte me donne un désir extrême que vous m'en fassiez sentir la beauté : ne pourrons-nous point vous avoir demain à quelque heure?

A. Demain, il me sera difficile ; je tâcherai pourtant de venir le soir. Puisque vous le voulez, nous parlerons de la parole de Dieu ; car jusqu'ici nous n'avons parlé que de celle des hommes.

B. Adieu, monsieur ; je vous conjure de nous tenir parole. Si vous ne venez pas, nous vous irons chercher.

TROISIÈME DIALOGUE.

En quoi consiste la véritable éloquence. Combien celle des livres saints est admirable. Importance et manière d'expliquer l'Écriture sainte. Moyens de se former à la prédication. Quelle doit être la matière ordinaire des instructions. Sur l'éloquence et le style des Pères. Sur les panégyriques.

C. Je doutais que vous vinssiez, et peu s'en est fallu que je n'allasse chez M***.

A. J'avais une affaire qui me gênait ; mais je me suis débarrassé heureusement.

C. J'en suis fort aise, car nous avons grand besoin d'achever la matière entamée.

B. Ce matin j'étais au sermon à ***, et je pensais à vous. Le prédicateur a parlé d'une manière édifiante ; mais je doute que le peuple entendît bien ce qu'il disait.

A. Souvent cela arrive. J'ai vu une femme d'esprit qui di-

sait que les prédicateurs parlent latin en français. La plus essentielle qualité d'un prédicateur est d'être instructif. Mais il faut être bien instruit pour instruire les autres : d'un côté, il faut entendre parfaitement toute la force des expressions de l'Écriture; de l'autre, il faut connaître précisément la portée des esprits auxquels on parle : cela demande une science fort solide, et un grand discernement. On parle tous les jours au peuple de l'Écriture, de l'Église, des deux lois, des sacrifices, de Moïse, d'Aaron, de Melchisédech, des prophètes, des apôtres; et on ne se met point en peine de leur apprendre ce que signifient toutes ces choses, et ce qu'ont fait ces personnes-là. On suivrait vingt ans bien des prédicateurs, sans apprendre la religion comme on la doit savoir.

B. Croyez-vous qu'on ignore les choses dont vous parlez?

A. Pour moi, je n'en doute pas. Peu de gens les entendent assez pour profiter des sermons.

B. Oui; le peuple grossier les ignore.

C. Eh bien! le peuple, n'est-ce pas lui qu'il faut instruire?

A. Ajoutez que la plupart des honnêtes gens sont peuple à cet égard-là. Il y a toujours les trois quarts de l'auditoire qui ignorent ces premiers fondements de la religion, que le prédicateur suppose qu'on sait.

B. Mais voudriez-vous que, dans un bel auditoire, un prédicateur allât expliquer le catéchisme?

A. Je sais qu'il y faut apporter quelque tempérament; mais on peut, sans offenser ses auditeurs, rappeler les histoires qui sont l'origine et l'institution de toutes les choses saintes. Bien loin que cette recherche de l'origine fût basse, elle donnerait à la plupart des discours une force et une beauté qui leur manquent. Nous avions déjà fait hier cette remarque en passant, surtout pour les mystères. L'auditoire n'est ni instruit ni persuadé, si on ne remonte à la source. Comment, par exemple, ferez-vous entendre au peuple ce que l'Église dit si souvent après saint Paul, que Jésus-Christ est notre pâque, si on n'explique quelle était la pâque des Juifs, instituée pour être un monument éternel de la délivrance d'Égypte, et

pour figurer une délivrance bien plus importante qui était réservée au Sauveur? C'est pour cela que je vous disais que presque tout est historique dans la religion. Afin que les prédicateurs comprennent bien cette vérité, il faut qu'ils soient savants dans l'Écriture.

B. Pardonnez-moi si je vous interromps à l'occasion de l'Écriture. Vous nous disiez hier qu'elle est éloquente. Je fus ravi de vous l'entendre dire, et je voudrais bien que vous m'apprissiez à en connaître les beautés. En quoi consiste cette éloquence? Le latin m'y paraît barbare en beaucoup d'endroits; je n'y trouve point de délicatesse de pensées. Où est donc ce que vous admirez?

A. Le latin n'est qu'une version littérale, où l'on a conservé par respect beaucoup de phrases hébraïques et grecques. Méprisez-vous Homère parce que nous l'avons traduit en mauvais français?

B. Mais le grec lui-même (car il est original pour presque tout le Nouveau Testament) me paraît fort mauvais.

A. J'en conviens. Les apôtres, qui ont écrit en grec, savaient mal cette langue, comme les autres Juifs hellénistes de leur temps : de là vient ce que dit saint Paul : *Imperitus sermone, sed non scientia*. Il est aisé de voir que saint Paul avoue qu'il ne sait pas bien la langue grecque, quoique d'ailleurs il leur explique exactement la doctrine des saintes Écritures.

B. Mais les apôtres n'eurent-ils pas le don des langues?

A. Ils l'eurent sans doute, et il passa même jusqu'à un grand nombre de simples fidèles : mais, pour les langues qu'ils savaient déjà par des voies naturelles, nous avons sujet de croire que Dieu les leur laissa parler comme ils les parlaient auparavant. Saint Paul, qui était de Tarse, parlait naturellement le grec corrompu des Juifs hellénistes : nous voyons qu'il a écrit en cette manière. Saint Luc paraît l'avoir su un peu mieux.

C. Mais j'avais toujours compris que saint Paul voulait dire dans ce passage qu'il renonçait à l'éloquence, et qu'il ne

s'attachait qu'à la simplicité de la doctrine évangélique. Oui sûrement, et je l'ai ouï dire à beaucoup de gens de bien, que l'Écriture sainte n'est point éloquente. Saint Jérôme fut puni pour être dégoûté de sa simplicité, et pour aimer mieux Cicéron. Saint Augustin paraît, dans ses Confessions, avoir commis la même faute. Dieu n'a-t-il pas voulu éprouver notre foi, non-seulement par l'obscurité, mais encore par la bassesse du style de l'Écriture, comme par la pauvreté de Jésus-Christ?

A. Monsieur, je crains que vous n'alliez trop loin. Qui croiriez-vous plutôt, ou de saint Jérôme puni pour avoir trop suivi dans sa retraite le goût des études de sa jeunesse, ou de saint Jérôme consommé dans la science sacrée et profane, qui invite Paulin, dans une épître, à étudier l'Écriture sainte, et qui lui promet plus de charmes dans les prophètes qu'il n'en a trouvé dans les poëtes? Saint Augustin avait-il plus d'autorité dans sa première jeunesse, où la bassesse apparente du style de l'Écriture, comme il le dit lui-même, le dégoûtait, que quand il a composé ses livres *de la Doctrine chrétienne?* Dans ces livres, il dit souvent [1] que saint Paul a eu une éloquence merveilleuse, et que ce torrent d'éloquence est capable de se faire sentir, pour ainsi dire, à ceux mêmes qui dorment. Il ajoute qu'en saint Paul la sagesse n'a point cherché la beauté des paroles, mais que la beauté des paroles est allée au-devant de la sagesse. Il rapporte de grands endroits de ses Épîtres, où il fait voir tout l'art des orateurs profanes surpassé. Il excepte seulement deux choses dans cette comparaison : l'une, dit-il, que les orateurs profanes ont cherché les ornements de l'éloquence, et que l'éloquence a suivi naturellement saint Paul et les autres écrivains sacrés; l'autre est que saint Augustin témoigne ne savoir pas assez les délicatesses de la langue grecque, pour trouver dans les Écritures saintes le nombre et la cadence des périodes qu'on trouve dans les écrivains profanes. J'oubliais de vous dire qu'il rapporte cet

[1] *De Doct. christ.*, lib. IV, n° 11 et seq., t. III, p. 68 et seq.

endroit du prophète Amos[1] : *Malheur à vous qui êtes opulents dans Sion, et qui vous confiez à la montagne de Samarie!* Il assure que le prophète a surpassé, en cet endroit, tout ce qu'il y a de merveilleux dans les orateurs païens.

C. Mais comment entendez-vous ces paroles de saint Paul : *Non in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis?* Ne dit-il pas aux Corinthiens qu'il n'est point venu leur annoncer Jésus-Christ avec la sublimité du discours et de la sagesse; qu'il n'a su parmi eux que Jésus, mais Jésus crucifié; que sa prédication a été fondée, non sur les discours persuasifs de la sagesse humaine, mais sur les effets sensibles de l'esprit et de la puissance de Dieu, afin, continue-t-il, que votre foi ne soit point fondée sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance divine? Que signifient donc ces paroles, monsieur? Que pouvait-il dire de plus fort pour rejeter cet art de persuader que vous établissez ici? Pour moi, je vous avoue que j'ai été édifié, quand vous avez blâmé tous les ornements affectés que la vanité cherche dans les discours : mais la suite ne soutient pas un si pieux commencement. Vous allez faire de la prédication un art tout humain, et la simplicité apostolique en sera bannie.

A. Vous êtes mal édifié de mon estime pour l'éloquence; et moi je suis fort édifié du zèle avec lequel vous m'en blâmez. Cependant, monsieur, il n'est pas inutile de nous éclaircir là-dessus. Je vois beaucoup de gens de bien qui, comme vous, croient que les prédicateurs éloquents blessent la simplicité évangélique. Pourvu que nous nous entendions, nous serons bientôt d'accord. Qu'entendez-vous par simplicité? qu'entendez-vous par éloquence?

C. Par simplicité, j'entends un discours sans art et sans magnificence; par éloquence, j'entends au contraire un discours plein d'art et d'ornements.

A. Quand vous demandez un discours simple, voulez-vous un discours sans ordre, sans liaison, sans preuves solides et concluantes, sans méthode pour instruire les ignorants? vou-

[1] *De Doct. christ.*, lib. IV, n° 17, p. 71. *Amos*, VI, 1.

lez-vous un prédicateur qui n'ait rien de pathétique, et qui ne s'applique point à toucher les cœurs?

C. Tout au contraire, je demande un discours qui instruise et qui touche.

A. Vous voulez donc qu'il soit éloquent; car nous avons déjà vu que l'éloquence n'est que l'art d'instruire et de persuader les hommes en les touchant.

C. Je conviens qu'il faut instruire et toucher; mais je voudrais qu'on le fît sans art, et par la simplicité apostolique.

A. Voyons donc si l'art et la simplicité apostolique sont incompatibles. Qu'entendez-vous par art?

C. J'entends certaines règles que l'esprit humain a trouvées, et qu'il suit dans le discours, pour le rendre plus beau et plus poli.

A. Si vous n'entendez par art que cette invention de rendre un discours plus poli pour plaire aux auditeurs, je ne dispute point sur les mots, et j'avoue qu'il faut ôter l'art des sermons; car cette vanité, comme nous l'avons vu, est indigne de l'éloquence, à plus forte raison du ministère apostolique. Ce n'est que sur cela que j'ai tant raisonné avec M. *B.* Mais si vous entendez par art et par éloquence ce que tous les habiles d'entre les anciens ont entendu, il ne faudra pas raisonner de même.

C. Comment l'entendaient-ils donc?

A. Selon eux, l'art de l'éloquence consiste dans les moyens que la réflexion et l'expérience ont fait trouver pour rendre un discours propre à persuader la vérité, et à en exciter l'amour dans le cœur des hommes; et c'est cela même que vous voulez trouver dans un prédicatêur. Ne m'avez-vous pas dit, tout à cette heure, que vous voulez de l'ordre, de la méthode pour instruire, de la solidité de raisonnement, et des mouvements pathétiques, c'est-à-dire qui touchent et qui remuent les cœurs? L'éloquence n'est que cela. Appelez-la comme vous voudrez.

C. Je vois bien maintenant à quoi vous réduisez l'éloquence. Sous cette forme sérieuse et grave, je la trouve digne de la

chaire, et nécessaire même pour instruire avec fruit. Mais comment entendez-vous le passage de saint Paul contre l'éloquence? Je vous en ai déjà dit les paroles; n'est-il pas formel?

A. Permettez-moi de commencer par vous demander une chose.

C. Volontiers.

A. N'est-il pas vrai que saint Paul raisonne admirablement dans ses Epîtres? Ses raisonnements contre les philosophes païens et contre les Juifs, dans l'Épître aux Romains, ne sont-ils pas beaux? Ce qu'il dit sur l'impuissance de la loi pour justifier les hommes n'est-il pas fort?

C. Oui, sans doute.

A. Ce qu'il dit dans l'Épître aux Hébreux sur l'insuffisance des anciens sacrifices, sur le repos promis par David aux enfants de Dieu, outre celui dont ils jouissaient dans la Palestine depuis Josué, sur l'ordre d'Aaron et sur celui de Melchisédech, et sur l'alliance spirituelle et éternelle qui devait nécessairement succéder à l'alliance charnelle que Moïse avait apportée pour un temps, tout cela n'est-il pas d'un raisonnement subtil et profond?

C. J'en conviens.

A. Saint Paul n'a donc pas voulu exclure du discours la sagesse et la force du raisonnement.

C. Cela est visible par son propre exemple.

A. Pourquoi croyez-vous qu'il ait voulu plutôt en exclure l'éloquence que la sagesse?

C. C'est parce qu'il rejette l'éloquence dans le passage dont je vous demande l'explication.

A. N'y rejette-t-il pas aussi la sagesse? Sans doute : ce passage est encore plus décisif contre la sagesse et le raisonnement humain que contre l'éloquence. Il ne laisse pourtant pas lui-même de raisonner et d'être éloquent. Vous convenez de l'un, et saint Augustin vous assure de l'autre.

C. Vous me faites parfaitement bien voir la difficulté; mais vous ne m'éclaircissez point. Comment expliquez-vous cela?

A. Le voici : Saint Paul a raisonné, saint Paul a persuadé;

ainsi il était, dans le fond, excellent philosophe et orateur. Mais sa prédication, comme il le dit dans le passage en question, n'a été fondée ni sur le raisonnement ni sur la persuasion humaine; c'était un ministère dont toute la force venait d'en haut. La conversion du monde entier devait être, selon les prophéties, le grand miracle du christianisme. C'était ce royaume de Dieu qui venait du ciel, et qui devait soumettre au vrai Dieu toutes les nations de la terre. Jésus-Christ crucifié, annoncé aux peuples, devait attirer tout à lui, mais attirer tout par l'unique vertu de sa croix. Les philosophes avaient raisonné sans convertir les hommes et sans se convertir eux-mêmes; les Juifs avaient été les dépositaires d'une loi qui leur montrait leurs maux sans leur apporter le remède; tout était sur la terre convaincu d'égarement et de corruption. Jésus-Christ vient avec sa croix, c'est-à-dire qu'il vient pauvre, humble et souffrant pour nous, pour imposer silence à notre raison vaine et présomptueuse : il ne raisonne point comme les philosophes, mais il décide avec autorité par ses miracles et par sa grâce; il montre qu'il est au-dessus de tout : pour confondre la fausse sagesse des hommes, il leur oppose la folie et le scandale de sa croix, c'est-à-dire, l'exemple de ses profondes humiliations. Ce que le monde croit une folie, ce qui le scandalise le plus, est ce qui le doit ramener à Dieu. L'homme a besoin d'être guéri de son orgueil et de son amour pour les choses sensibles. Dieu le prend par là, il lui montre son Fils crucifié. Ses apôtres le prêchent, marchant sur ses traces. Ils n'ont recours à nul moyen humain; ni philosophie, ni éloquence, ni politique, ni richesse, ni autorité. Dieu, jaloux de son œuvre, n'en veut devoir le succès qu'à lui-même : il choisit ce qui est faible, il rejette ce qui est fort, afin de manifester plus sensiblement sa puissance. Il tire tout du néant pour convertir le monde, comme pour le former. Ainsi cette œuvre doit avoir ce caractère divin, de n'être fondée sur rien d'estimable selon la chair. C'eût été affaiblir et évacuer, comme dit saint Paul, la vertu miraculeuse de la croix, que d'appuyer la prédication de l'Évangile sur les secours de la

nature. Il fallait que l'Évangile, sans préparation humaine, s'ouvrît lui-même les cœurs, et qu'il apprît au monde, par ce prodige, qu'il venait de Dieu. Voilà la sagesse humaine confondue et réprouvée. Que faut-il conclure de là? Que la conversion des peuples et l'établissement de l'Église ne sont point dus aux raisonnements et aux discours persuasifs des hommes. Ce n'est pas qu'il n'y ait eu de l'éloquence et de la sagesse dans la plupart de ceux qui ont annoncé Jésus-Christ : mais ils ne se sont point confiés à cette sagesse et à cette éloquence; mais ils ne l'ont point recherchée comme ce qui devait donner de l'efficace à leurs paroles. Tout a été fondé, comme dit saint Paul, non sur les discours persuasifs de la philosophie humaine, mais sur les effets de l'esprit et de la vertu de Dieu, c'est-à-dire, sur les miracles qui frappaient les yeux, et sur l'opération intérieure de la grâce.

C. C'est donc, selon vous-même, évacuer la croix du Sauveur, que de se fonder sur la sagesse et sur l'éloquence humaine en prêchant.

A. Oui, sans doute : le ministère de la parole est tout fondé sur la foi. Il faut prier, il faut purifier son cœur, il faut attendre tout du ciel, il faut s'armer du glaive de la parole de Dieu, et ne compter point sur la sienne : voilà la préparation essentielle. Mais, quoique le fruit intérieur de l'Évangile ne soit dû qu'à la pure grâce et à l'efficace de la parole de Dieu, il y a pourtant certaines choses que l'homme doit faire de son côté.

C. Jusqu'ici vous avez bien parlé; mais vous allez, je le vois bien, rentrer dans vos premiers sentiments.

A. Je ne pense pas en être sorti. Ne croyez-vous pas que l'ouvrage de notre salut dépend de la grâce?

C. Oui, cela est de foi.

A. Vous reconnaissez néanmoins qu'il faut de la prudence pour choisir certains genres de vie, et pour fuir les occasions dangereuses. Ne voulez-vous pas qu'on veille et qu'on prie? Quand on aura veillé et prié, aura-t-on évacué le mystère de la grâce? Non, sans doute. Nous devons tout à Dieu; mais

Dieu nous assujettit à un ordre extérieur de moyens humains. Les apôtres n'ont point cherché la vaine pompe et les grâces frivoles des orateurs païens; ils ne se sont point attachés aux raisonnements subtils des philosophes, qui faisaient tout dépendre de ces raisonnements dans lesquels ils s'évaporaient, comme dit saint Paul; ils se sont contentés de prêcher Jésus-Christ avec toute la force et toute la magnificence du langage de l'Écriture. Il est vrai qu'ils n'avaient besoin d'aucune préparation pour ce ministère, parce que le Saint-Esprit, descendu visiblement sur eux, leur donnait à l'heure même des paroles. La différence qu'il y a donc entre les apôtres et leurs successeurs, est que leurs successeurs n'étant pas inspirés miraculeusement comme eux, ont besoin de se préparer, et de se remplir de la doctrine et de l'esprit des Écritures, pour former leurs discours. Mais cette préparation ne doit jamais tendre à parler moins simplement que les apôtres. Ne serez-vous pas content, pourvu que les prédicateurs ne soient pas plus ornés dans leurs discours que saint Pierre, saint Paul, saint Jacques, saint Jude et saint Jean?

C. Je conviens que je le dois être; et j'avoue que l'éloquence ne consistant, comme vous le dites, que dans l'ordre et dans la force des paroles par lesquelles on persuade et on touche, elle ne me scandalise plus comme elle le faisait. J'avais toujours pris l'éloquence pour un art entièrement profane.

A. Deux sortes de gens en ont cette idée : les faux orateurs; et nous avons vu combien ils s'égarent en cherchant l'éloquence dans une vaine pompe de paroles: les gens de bien qui ne sont pas assez instruits ; et pour ceux-là, vous voyez que, renonçant par humilité à l'éloquence comme à un faste de paroles, ils cherchent néanmoins l'éloquence véritable, puisqu'ils s'efforcent de persuader et de toucher.

C. J'entends maintenant tout ce que vous dites. Mais revenons à l'éloquence de l'Écriture.

A. Pour le sentir, rien n'est plus utile que d'avoir le goût de la simplicité antique: surtout la lecture des anciens Grecs sert beaucoup à y réussir. Je dis des anciens; car les Grecs,

que les Romains méprisaient tant avec raison, et qu'ils appelaient *Græculi*, avaient entièrement dégénéré. Comme je vous le disais hier, il faut connaître Homère, Platon, Xénophon, et les autres des anciens temps; après cela l'Écriture ne vous surprendra plus. Ce sont presque les mêmes coutumes, les mêmes narrations, les mêmes images des grandes choses, les mêmes mouvements. La différence qui est entre eux est tout entière à l'honneur de l'Écriture : elle les surpasse tous infiniment en naïveté, en vivacité, en grandeur. Jamais Homère même n'a approché de la sublimité de Moïse dans ses Cantiques, particulièrement le dernier, que tous les enfants des Israélites devaient apprendre par cœur. Jamais nulle ode grecque ou latine n'a pu atteindre à la hauteur des Psaumes. Par exemple, celui qui commence ainsi, *Le Dieu des dieux, le Seigneur a parlé, et il a appelé la terre*[1], surpasse toute imagination humaine. Jamais Homère, ni aucun autre poëte, n'a égalé Isaïe peignant la majesté de Dieu, aux yeux duquel les royaumes ne sont qu'un grain de poussière, l'univers qu'une tente qu'on dresse aujourd'hui et qu'on enlèvera demain : tantôt ce prophète a toute la douceur et toute la tendresse d'une églogue dans les riantes peintures qu'il fait de la paix; tantôt il s'élève jusqu'à laisser tout au-dessous de lui. Mais qu'y a-t-il dans l'antiquité profane de comparable au tendre Jérémie déplorant les maux de son peuple, ou à Nahum voyant de loin en esprit tomber la superbe Ninive sous les efforts d'une armée innombrable ? On croit voir cette armée, on croit entendre le bruit des armes et des chariots; tout est dépeint d'une manière vive qui saisit l'imagination : il laisse Homère loin derrière lui. Lisez encore Daniel dénonçant à Balthasar la vengeance de Dieu toute prête à fondre sur lui; et cherchez, dans les plus sublimes originaux de l'antiquité, quelque chose qu'on puisse comparer à ces endroits-là. Au reste, tout se soutient dans l'Écriture, tout y garde le caractère qu'il doit avoir, l'histoire, le détail des lois, les descriptions, les endroits véhéments, les mystères, les discours de

[1] *Ps.* XLIX.

morale. Enfin, il y a autant de différence entre les poëtes profanes et les prophètes, qu'il y en a entre le véritable enthousiasme et le faux. Les uns, véritablement inspirés, expriment sensiblement quelque chose de divin; les autres, s'efforçant de s'élever au-dessus d'eux-mêmes, laissent toujours voir en eux la faiblesse humaine. Il n'y a que le second livre des Machabées, le livre de la Sagesse surtout à la fin, et celui de l'Ecclésiastique surtout au commencement, qui se sentent de l'enflure du style que les Grecs, alors déjà déchus, avaient répandu dans l'Orient, où leur langue s'était établie avec leur domination. Mais j'aurais beau vouloir vous parler de ces choses, il faut les lire pour les sentir.

B. Il me tarde d'en faire l'essai. On devrait s'appliquer à cette étude plus qu'on ne fait.

C. Je m'imagine bien que l'Ancien Testament est écrit avec cette magnificence et ces peintures vives dont vous nous parlez. Mais vous ne dites rien de la simplicité des paroles de Jésus-Christ.

A. Cette simplicité de style est tout à fait du goût antique; elle est conforme et à Moïse et aux prophètes, dont Jésus-Christ prend assez souvent les expressions: mais, quoique simple et familier, il est sublime et figuré en bien des endroits. Il serait aisé de montrer en détail, les livres à la main, que nous n'avons point de prédicateur en notre siècle qui ait été aussi figuré dans ses sermons les plus préparés, que Jésus-Christ l'a été dans ses prédications populaires. Je ne parle point de ses discours rapportés par saint Jean, où presque tout est sensiblement divin; je parle de ses discours les plus familiers, écrits par les autres évangélistes. Les apôtres ont écrit de même: avec cette différence que Jésus-Christ, maître de sa doctrine, la distribue tranquillement; il dit ce qu'il lui plaît, et il le dit sans aucun effort; il parle du royaume et de la gloire céleste comme de la maison de son Père. Toutes ces grandeurs qui nous étonnent lui sont naturelles; il y est né, et il ne dit que ce qu'il voit, comme il nous l'assure lui-même. Au contraire, les apôtres succombent sous le poids

des vérités qui leur sont révélées ; ils ne peuvent exprimer tout ce qu'ils conçoivent, les paroles leur manquent : de là viennent ces transpositions, ces expressions confuses, ces liaisons de discours qui ne peuvent finir. Toute cette irrégularité de style marque, dans saint Paul et dans les autres apôtres, que l'esprit de Dieu entraînait le leur : mais, nonobstant tous ces petits désordres pour la diction, tout y est noble, vif et touchant. Pour l'Apocalypse, on y trouve la même magnificence et le même enthousiasme que dans les prophètes : les expressions sont souvent les mêmes, et quelquefois ce rapport fait qu'ils s'aident mutuellement à être entendus. Vous voyez donc que l'éloquence n'appartient pas seulement aux livres de l'Ancien Testament, mais qu'elle se trouve aussi dans le Nouveau.

C. Supposé que l'Écriture soit éloquente, qu'en voulez-vous conclure?

A. Que ceux qui doivent la prêcher peuvent, sans scrupule, imiter ou plutôt emprunter son éloquence.

C. Aussi en choisit-on les passages qu'on trouve les plus beaux.

A. C'est défigurer l'Écriture, que de ne la faire connaître aux chrétiens que par des passages détachés. Ces passages, tout beaux qu'ils sont, ne peuvent seuls faire sentir toute leur beauté, quand on n'en connaît point la suite ; car tout est suivi dans l'Écriture, et cette suite est ce qu'il y a de plus grand et de plus merveilleux. Faute de la connaître, on prend ces passages à contre-sens ; on leur fait dire tout ce qu'on veut, et on se contente de certaines interprétations ingénieuses, qui, étant arbitraires, n'ont aucune force pour persuader les hommes et pour redresser leurs mœurs.

B. Que voudriez-vous donc des prédicateurs ? qu'ils ne fissent que suivre le texte de l'Écriture ?

A. Attendez : au moins je voudrais que les prédicateurs ne se contentassent pas de coudre ensemble des passages rapportés ; je voudrais qu'ils expliquassent les principes et l'enchaînement de la doctrine de l'Écriture ; je voudrais qu'ils en

prissent l'esprit, le style et les figures; que tous leurs discours servissent à en donner l'intelligence et le goût. Il n'en faudrait pas davantage pour être éloquent, car ce serait imiter le plus parfait modèle de l'éloquence.

B. Mais pour cela il faudrait donc, comme je vous disais, expliquer de suite le texte.

A. Je ne voudrais pas y assujettir tous les prédicateurs. On peut faire des sermons sur l'Écriture, sans expliquer l'Écriture de suite. Mais il faut avouer que ce serait tout autre chose si les pasteurs, suivant l'ancien usage, expliquaient de suite les saints livres au peuple. Représentez-vous quelle autorité aurait un homme qui ne dirait rien de sa propre invention, et qui ne ferait que suivre et expliquer les pensées et les paroles de Dieu même. D'ailleurs, il ferait deux choses à la fois en expliquant les vérités de l'Écriture : il en expliquerait le texte, et accoutumerait les chrétiens à joindre toujours le sens et la lettre. Quel avantage pour les accoutumer à se nourrir de ce pain sacré! Un auditoire qui aurait déjà entendu expliquer toutes les principales choses de l'ancienne loi serait bien autrement en état de profiter de l'explication de la nouvelle, que ne le sont la plupart des chrétiens d'aujourd'hui. Le prédicateur dont nous parlions tantôt a ce défaut parmi de grandes qualités, que ses sermons sont de beaux raisonnements sur la religion, et qu'ils ne sont point la religion même. On s'attache trop aux peintures morales, et on n'explique pas assez les principes de la doctrine évangélique.

B. C'est qu'il est bien plus aisé de peindre les désordres du monde, que d'expliquer solidement le fond du christianisme. Pour l'un, il ne faut que de l'expérience du commerce du monde, et des paroles: pour l'autre, il faut une sérieuse et profonde méditation des saintes Écritures. Peu de gens savent assez toute la religion pour la bien expliquer. Tel fait des sermons qui sont beaux, qui ne saurait faire un catéchisme solide, encore moins une homélie.

A. Vous avez mis le doigt sur le but. Aussi la plupart des

sermons sont-ils des raisonnements de philosophes. Souvent on ne cite l'Écriture qu'après coup, par bienséance ou pour l'ornement. Alors ce n'est plus la parole de Dieu, c'est la parole et l'invention des hommes.

C. Vous convenez bien que ces gens-là travaillent à évacuer la croix de Jésus-Christ.

A. Je vous les abandonne. Je me retranche à l'éloquence de l'Écriture, que les prédicateurs évangéliques doivent imiter. Ainsi nous sommes d'accord, pourvu que vous n'excusiez pas certains prédicateurs zélés, qui, sous prétexte de simplicité apostolique, n'étudient solidement ni la doctrine de l'Écriture, ni la manière merveilleuse dont Dieu nous y a appris à persuader les hommes : ils s'imaginent qu'il n'y a qu'à crier, et qu'à parler souvent du diable et de l'enfer. Sans doute il faut frapper les peuples par des images vives et terribles ; mais c'est dans l'Écriture qu'on apprendrait à faire ces grandes impressions. On y apprendrait aussi admirablement la manière de rendre les instructions sensibles et populaires, sans leur faire perdre la gravité et la force qu'elles doivent avoir. Faute de ces connaissances, on ne fait souvent qu'étourdir le peuple : il ne lui reste dans l'esprit guère de vérités distinctes, et les impressions de crainte même ne sont pas durables. Cette simplicité qu'on affecte n'est quelquefois qu'une ignorance et une grossièreté qui tente Dieu. Rien ne peut excuser ces gens-là, que la droiture de leurs intentions. Il faudrait avoir longtemps étudié et médité les saintes Écritures, avant que de prêcher. Un prêtre qui les saurait bien solidement, et qui aurait le talent de parler, joint à l'autorité du ministère et du bon exemple, n'aurait pas besoin d'une longue préparation pour faire d'excellents discours : on parle aisément des choses dont on est plein et touché. Surtout une matière comme celle de la religion fournit de hautes pensées, et excite de grands sentiments. Voilà ce qui fait la vraie éloquence. Mais il faudrait trouver, dans un prédicateur, un père qui parlât à ses enfants avec tendresse, et non un déclamateur qui prononçât avec emphase. Ainsi il

serait à souhaiter qu'il n'y eût communément que les pasteurs qui donnassent la pâture aux troupeaux selon leurs besoins. Pour cela, il ne faudrait d'ordinaire choisir pour pasteurs que des prêtres qui eussent le don de la parole. Il arrive au contraire deux maux : l'un, que les pasteurs muets ou qui parlent sans talent sont peu estimés; l'autre, que la fonction de prédicateur volontaire attire dans cet emploi je ne sais combien d'esprits vains et ambitieux. Vous savez que le ministère de la parole a été réservé aux évêques pendant plusieurs siècles, surtout en Occident. Vous connaissez l'exemple de saint Augustin, qui, contre la règle commune, fut engagé, n'étant encore que prêtre, à prêcher, parce que Valérius, son prédécesseur, était un étranger qui ne parlait pas facilement : voilà le commencement de cet usage en Occident. En Orient, on commença plus tôt à faire prêcher les prêtres : les sermons que saint Chrysostome, n'étant que prêtre, fit à Antioche en sont une marque.

C. Je suis persuadé de cela comme vous. Il ne faudrait communément laisser prêcher que les pasteurs; ce serait le moyen de rendre à la chaire la simplicité et l'autorité qu'elle doit avoir : car les pasteurs qui joindraient à l'expérience du travail et de la conduite des âmes la science des Écritures, parleraient d'une manière bien plus convenable aux besoins de leurs auditeurs; au lieu que les prédicateurs qui n'ont que la spéculation entrent bien moins dans les difficultés, ne se proportionnent guère aux esprits, et parlent d'une manière plus vague. Outre la grâce attachée à la voix du pasteur, voilà des raisons sensibles pour préférer ses sermons à ceux des autres. A quel propos tant de prédicateurs jeunes, sans expérience, sans science, sans sainteté ? Il vaudrait bien mieux avoir moins de sermons, et en avoir de meilleurs.

B. Mais il y a beaucoup de prêtres qui ne sont point pasteurs, et qui prêchent avec beaucoup de fruit. Combien y a-t-il même de religieux qui remplissent dignement les chaires !

C. J'en conviens : aussi voudrais-je les faire pasteurs. Ce sont ces gens-là qu'il faudrait établir malgré eux dans les em-

plois à charge d'âmes. Ne cherchait-on pas autrefois parmi les solitaires ceux qu'on voulait élever sur le chandelier de l'Église ?

A. Mais ce n'est pas à nous à régler la discipline : chaque temps a ses coutumes, selon les conjonctures. Respectons, monsieur, toutes les tolérances de l'Église; et, sans aucun esprit de critique, achevons de former selon notre idée un vrai prédicateur.

C. Il me semble que je l'ai déjà tout entière sur les choses que vous avez dites.

A. Voyons ce que vous en pensez.

C. Je voudrais qu'un homme eût étudié solidement pendant sa jeunesse tout ce qu'il y a de plus utile dans la poésie et dans l'éloquence grecque et latine.

A. Cela n'est pas nécessaire. Il est vrai que, quand on a bien fait ces études, on en peut tirer un grand fruit pour l'intelligence même de l'Écriture, comme saint Basile l'a montré dans un traité qu'il a fait exprès sur ce sujet [1]. Mais, après tout, on peut s'en passer. Dans les premiers siècles de l'Église, on s'en passait effectivement. Ceux qui avaient étudié ces choses lorsqu'ils étaient dans le siècle en tiraient de grands avantages pour la religion lorsqu'ils étaient pasteurs; mais on ne permettait pas à ceux qui les ignoraient de les apprendre lorsqu'ils étaient déjà engagés dans l'étude des saintes lettres [2]. On était persuadé que l'Écriture suffisait : de là vient ce que vous voyez dans les *Constitutions apostoliques*, qui exhortent les fidèles à ne lire point les auteurs païens. Si vous voulez de l'histoire, dit ce livre [3], si vous voulez des lois, des préceptes moraux, de l'éloquence, de la poésie, vous trouvez tout dans les Écritures. En effet, on n'a pas besoin, comme nous l'avons vu, de chercher ailleurs ce qui peut former le goût et le jugement pour l'éloquence même. Saint Augustin [4] dit que

[1] S. Basile, *de la Lecture des livres des païens*, hom. xxii ; Op, t. ii, p. 173.

[2] S. Aug., *de Doct. christ.*, lib. ii, n° 58, t iii, p. 42.

[3] Lib. i, cap. vi.

[4] S. Aug., *de Doct. christ.*, lib. iv, n° 8, p. 67.

plus on est pauvre de son propre fonds, plus on doit s'enrichir dans ces sources sacrées; et qu'étant par soi-même petit pour exprimer de si grandes choses, on a besoin de croître par cette autorité de l'Écriture. Mais je vous demande pardon de vous avoir interrompu. Continuez, s'il vous plaît, monsieur.

C. Eh bien! contentons-nous de l'Écriture. Mais n'y ajouterons-nous pas les Pères?

A. Sans doute : ils sont les canaux de la tradition; c'est par eux que nous découvrons la manière dont l'Église a interprété l'Ecriture dans tous les siècles.

C. Mais faut-il s'engager à expliquer toujours tous les passages suivant les interprétations qu'ils leur ont données? Il me semble que souvent l'un donne un sens spirituel, et l'autre un autre tout différent : lequel choisir? car on n'aurait jamais fait, si on voulait les dire tous.

A. Quand on dit qu'il faut toujours expliquer l'Écriture conformément à la doctrine des Pères, c'est-à-dire, à leur doctrine constante et uniforme. Ils ont donné souvent des sens pieux qui n'ont rien de littéral, ni de fondé sur la doctrine des mystères et des figures prophétiques. Ceux-là sont arbitraires; et alors on n'est pas obligé de les suivre, puisqu'ils ne se sont pas suivis les uns les autres. Mais, dans les endroits où ils expliquent le sentiment de l'Église sur la doctrine de la foi, ou sur les principes des mœurs, il n'est pas permis d'expliquer l'Écriture en un sens contraire à leur doctrine. Voilà comment il faut reconnaître leur autorité.

C. Cela me paraît clair. Je voudrais qu'un prêtre, avant que de prêcher, connût le fond de leur doctrine pour s'y conformer. Je voudrais même qu'on étudiât leurs principes de conduite, leurs règles de modération, et leur méthode d'instruire.

A. Fort bien : ce sont nos maîtres. C'étaient des esprits très-élevés, de grandes âmes pleines de sentiments héroïques, des gens qui avaient une expérience merveilleuse des esprits et des mœurs des hommes, qui avaient acquis une grande au-

torité, et une grande facilité de parler. On voit même qu'ils étaient très-polis, c'est-à-dire, parfaitement instruits de toutes les bienséances, soit pour écrire, soit pour parler en public, soit pour converser familièrement, soit pour remplir toutes les fonctions de la vie civile. Sans doute tout cela devait les rendre fort éloquents, et fort propres à gagner les hommes. Aussi trouve-t-on dans leurs écrits une politesse, non-seulement de paroles, mais de sentiments et de mœurs, qu'on ne trouve point dans les écrivains des siècles suivants. Cette politesse, qui s'accorde très-bien avec la simplicité, et qui les rendait gracieux et insinuants, faisait de grands effets pour la religion. C'est ce qu'on ne saurait trop étudier en eux. Ainsi, après l'Écriture, voilà les sources pures des bons sermons.

C. Quand un homme aurait acquis ce fonds, et que ses vertus exemplaires auraient édifié l'Église, il serait en état d'expliquer l'Évangile avec beaucoup d'autorité et de fruit. Par les instructions familières et par les conférences dans lesquelles on l'aurait exercé de bonne heure, il aurait acquis une liberté et une facilité suffisante pour bien parler. Je comprends encore que de telles gens étant appliqués à tout le détail du ministère, c'est-à-dire à administrer les sacrements, à conduire les âmes, à consoler les mourants et les affligés, ils ne pourraient point avoir le temps d'apprendre par cœur des sermons fort étudiés : il faudrait que la bouche parlât selon l'abondance du cœur, c'est-à-dire qu'elle répandît sur le peuple la plénitude de la science évangélique et les sentiments affectueux du prédicateur. Sur ce que vous disiez hier des sermons qu'on apprend par cœur, j'ai eu la curiosité d'aller chercher un endroit de saint Augustin que j'avais lu autrefois : en voici le sens. Il prétend que les prédicateurs doivent parler d'une manière encore plus claire et plus sensible que les autres gens, parce que, la coutume et la bienséance ne permettant pas de les interroger, ils doivent craindre de ne se proportionner pas assez à leurs auditeurs. C'est pourquoi, dit-il, ceux qui apprennent leurs sermons mot à

mot, et qui ne peuvent répéter et éclaircir une vérité jusqu'à ce qu'ils remarquent qu'on l'a comprise, se privent d'un grand fruit. Vous voyez bien par là que saint Augustin se contentait de préparer les choses dans son esprit, sans mettre dans sa mémoire toutes les paroles de ses sermons. Quand même les règles de la vraie éloquence demanderaient quelque chose de plus, celles du ministère évangélique ne permettraient pas d'aller plus loin. Pour moi, je suis, il y a longtemps, de votre avis là-dessus. Pendant qu'il y a tant de besoins pressants dans le christianisme, pendant que le prêtre, qui doit être l'homme de Dieu, préparé à toute bonne œuvre, devrait se hâter de déraciner l'ignorance et les scandales du champ de l'Église, je trouve qu'il est fort indigne de lui qu'il passe sa vie dans son cabinet à arrondir des périodes, à retoucher des portraits, et à inventer des divisions : car, dès qu'on s'est mis sur le pied de ces sortes de prédicateurs, on n'a plus le temps de faire autre chose, on ne fait plus d'autre étude ni d'autre travail ; encore même, pour se soulager, se réduit-on souvent à redire toujours les mêmes sermons. Quelle éloquence que celle d'un homme dont l'auditeur sait par avance toutes les expressions et tous les mouvements! Vraiment, c'est bien là le moyen de surprendre, d'étonner, d'attendrir, de saisir et de persuader les hommes! Voilà une étrange manière de cacher l'art et de faire parler la nature! Pour moi, je le dis franchement, tout cela me scandalise. Quoi! le dispensateur des mystères de Dieu sera-t-il un déclamateur oisif, jaloux de sa réputation, et amoureux d'une vaine pompe? n'osera-t-il parler de Dieu à son peuple sans avoir rangé toutes ses paroles, et appris en écolier sa leçon par cœur?

A. Votre zèle me fait plaisir. Ce que vous dites est véritable. Il ne faut pourtant pas le dire trop fortement; car on doit ménager beaucoup de gens de mérite et même de piété, qui, déférant à la coutume, préoccupés par l'exemple, se sont engagés de bonne foi dans la méthode que vous blâmez avec

raison. Mais j'ai honte de vous interrompre si souvent. Achevez, je vous prie.

C. Je voudrais qu'un prédicateur expliquât toute la religion, qu'il la développât d'une manière sensible, qu'il montrât l'institution des choses, qu'il en marquât la suite et la tradition; qu'en montrant ainsi l'origine et l'établissement de la religion, il détruisît les objections des libertins sans entreprendre ouvertement de les attaquer, de peur de scandaliser les simples fidèles.

A. Vous dites très-bien; car la véritable manière de prouver la vérité de la religion est de la bien expliquer. Elle se prouve elle-même, quand on en donne la vraie idée. Toutes les autres preuves, qui ne sont pas tirées du fond et des circonstances de la religion même, lui sont comme étrangères. Par exemple, la meilleure preuve de la création du monde, du déluge, et des miracles de Moïse, c'est la nature de ces miracles et la manière dont l'histoire en est écrite : il ne faut, à un homme sage et sans passion, que les lire pour en sentir la vérité.

C. Je voudrais encore qu'un prédicateur expliquât assidûment et de suite au peuple, outre tout le détail de l'Évangile et des mystères, l'origine et l'institution des sacrements, les traditions, les disciplines, l'office et les cérémonies de l'Église : par là on prémunirait les fidèles contre les objections des hérétiques; on les mettrait en état de rendre raison de leur foi, et de toucher même ceux d'entre les hérétiques qui ne sont point opiniâtres. Toutes ces instructions affermiraient la foi, donneraient une haute idée de la religion, et feraient que le peuple profiterait pour son édification de tout ce qu'il voit dans l'Église; au lieu qu'avec l'instruction superficielle qu'on lui donne, il ne comprend presque rien de tout ce qu'il voit, et il n'a même qu'une idée très-confuse de ce qu'il entend dire au prédicateur. C'est principalement à cause de cette suite d'instructions que je voudrais que des gens fixes, comme les pasteurs, prêchassent dans chaque paroisse. J'ai souvent remarqué qu'il n'y a ni art ni science dans le monde que les

maîtres n'enseignent de suite par principes et avec méthode : il n'y a que la religion qu'on n'enseigne point de cette manière aux fidèles. On leur donne dans l'enfance un petit catéchisme sec, et qu'ils apprennent par cœur sans en comprendre le sens ; après quoi ils n'ont plus pour instruction que des sermons vagues et détachés. Je voudrais, comme vous le disiez tantôt, qu'on enseignât aux chrétiens les premiers éléments de leur religion, et qu'on les menât avec ordre jusqu'aux plus hauts mystères.

A. C'est ce que l'on faisait autrefois. On commençait par les catéchèses, après quoi les pasteurs enseignaient de suite l'Évangile par des homélies. Cela faisait des chrétiens très-instruits de toute la parole de Dieu. Vous connaissez le livre de saint Augustin, *de Catechizandis rudibus*. Vous connaissez aussi le *Pédagogue* de saint Clément, qui est un ouvrage fait pour faire connaître aux païens qui se convertissaient les mœurs de la philosophie chrétienne. C'étaient les plus grands hommes qui étaient employés à ces instructions : aussi produisaient-elles des fruits merveilleux, et qui nous paraissent maintenant presque incroyables.

C. Enfin, je voudrais que le prédicateur, quel qu'il fût, fît ses sermons de manière qu'ils ne lui fussent point fort pénibles, et qu'ainsi il pût prêcher souvent. Il faudrait que tous ses sermons fussent courts, et qu'il pût, sans s'incommoder et sans lasser le peuple, prêcher tous les dimanches après l'évangile. Apparemment ces anciens évêques, qui étaient fort âgés et chargés de tant de travaux, ne faisaient pas autant de cérémonie que nos prédicateurs pour parler au peuple au milieu de la messe, qu'ils disaient eux-mêmes solennellement tous les dimanches. Maintenant, afin qu'un prédicateur ait bien fait, il faut qu'en sortant de chaire il soit tout en eau, hors d'haleine, et incapable d'agir le reste du jour. La chasuble, qui n'était point alors échancrée à l'endroit des épaules, comme à présent, et qui pendait en rond également de tous les côtés, les empêchait apparemment de remuer autant les bras que nos prédicateurs les remuent. Ainsi leurs sermons étaient

courts, et leur action grave et modérée. Eh bien ! monsieur, tout cela n'est-il pas selon vos principes ? N'est-ce pas là l'idée que vous nous donnez des sermons ?

A. Ce n'est pas la mienne, c'est celle de l'antiquité. Plus j'entre dans le détail, plus je trouve que cette ancienne forme des sermons était la plus parfaite. C'étaient de grands hommes, des hommes non-seulement fort saints, mais très-éclairés sur le fond de la religion et sur la manière de persuader les hommes, qui s'étaient appliqués à régler toutes ces circonstances : il y a une sagesse merveilleuse cachée sous cet air de simplicité. Il ne faut pas s'imaginer qu'on ait pu dans la suite trouver rien de meilleur. Vous avez, monsieur, expliqué tout cela parfaitement bien, et vous ne m'avez laissé rien à dire ; vous développez mieux ma pensée que moi-même.

B. Vous élevez bien haut l'éloquence et les sermons des Pères.

A. Je ne crois pas en dire trop.

B. Je suis surpris de voir qu'après avoir été si rigoureux contre les orateurs profanes qui ont mêlé des jeux d'esprit dans leurs discours, vous soyez si indulgent pour les Pères, qui sont pleins de jeux de mots, d'antithèses et de pointes fort contraires à toutes vos règles. De grâce, accordez-vous avec vous-même, développez-nous tout cela : par exemple, que pensez-vous du style de Tertullien ?

A. Il y a des choses très-estimables dans cet auteur ; la grandeur de ses sentiments est souvent admirable : d'ailleurs, il faut le lire pour certains principes sur la tradition, pour les faits d'histoire, et pour la discipline de son temps. Mais pour son style, je n'ai garde de le défendre : il a beaucoup de pensées fausses et obscures, beaucoup de métaphores dures et entortillées. Ce qui est mauvais en lui est ce que la plupart des lecteurs y cherchent le plus : beaucoup de prédicateurs se gâtent par cette lecture ; l'envie de dire quelque chose de singulier les jette dans cette étude. La diction de Tertullien, qui est extraordinaire et pleine de faste, les éblouit. Il faudrait donc bien se garder d'imiter ses pensées et son style ; mais on devrait

tirer de ses ouvrages de grands sentiments, et la connaissance de l'antiquité.

B. Mais saint Cyprien, qu'en dites-vous? n'est-il pas aussi bien enflé?

A. Il l'est sans doute : on ne pouvait guère être autrement dans son siècle et dans son pays. Mais, quoique son style et sa diction sentent l'enflure de son temps et la dureté africaine, il a pourtant beaucoup de force et d'éloquence : on voit partout une grande âme, une âme éloquente, qui exprime ses sentiments d'une manière noble et touchante : on y trouve en quelques endroits des ornements affectés, par exemple, dans l'épître à Donat, que saint Augustin cite[1], néanmoins, comme une épître pleine d'éloquence. Ce Père dit que Dieu a permis que ces traits d'une éloquence affectée aient échappé à saint Cyprien, pour apprendre à la postérité combien l'exactitude chrétienne a châtié dans tout le reste de ses ouvrages ce qu'il y avait d'ornements superflus dans le style de cet orateur, et qu'elle l'a réduit dans les bornes d'une éloquence plus grave et plus modeste. C'est, continue saint Augustin, ce dernier caractère, marqué dans toutes les lettres suivantes de saint Cyprien, qu'on peut aimer avec sûreté, et chercher suivant les règles de la plus sévère religion, mais auquel on ne peut parvenir qu'avec beaucoup de peine. Dans le fond, l'épître de saint Cyprien à Donat, quoique trop ornée, au jugement même de saint Augustin, mérite d'être appelée éloquence : car encore qu'on y trouve, comme il dit, un peu trop de fleurs semées, on voit bien néanmoins que le gros de l'épître est très-sérieux, très-vif, et très-propre à donner une haute idée du christianisme à un païen qu'on veut convertir. Dans les endroits où saint Cyprien s'anime fortement, il laisse là tous les jeux d'esprit, il prend un tour véhément et sublime.

B. Mais saint Augustin, dont vous parlez, n'est-ce pas l'écrivain du monde le plus accoutumé à se jouer des paroles? Le défendrez-vous aussi?

A. Non, je ne le défendrai point là-dessus. C'est le défaut

[1] *De Doct. christ.* lib. IV, n° 31, p. 76.

de son temps, auquel son esprit vif et subtil lui donnait une pente naturelle. Cela montre que saint Augustin n'a pas été un orateur parfait; mais cela n'empêche pas qu'avec ce défaut il n'ait eu un grand talent pour la persuasion. C'est un homme qui raisonne avec une force singulière, qui est plein d'idées nobles, qui connaît le fond du cœur de l'homme, qui est poli, et attentif à garder dans tous ses discours la plus étroite bienséance; qui s'exprime enfin presque toujours d'une manière tendre, affectueuse et insinuante. Un tel homme ne mérite-t-il pas qu'on lui pardonne le défaut que nous reconnaissons en lui?

C. Il est vrai que je n'ai jamais trouvé qu'en lui seul une chose que je vais vous dire : c'est qu'il est touchant, lors même qu'il fait des pointes. Rien n'en est plus rempli que ses Confessions et ses Soliloques. Il faut avouer qu'ils sont tendres, et propres à attendrir le lecteur.

A. C'est qu'il corrige le jeu d'esprit, autant qu'il est possible, par la naïveté de ses mouvements et de ses affections. Tous ses ouvrages portent le caractère de l'amour de Dieu; non-seulement il le sentait, mais il savait merveilleusement exprimer au dehors les sentiments qu'il en avait. Voilà la tendresse qui fait une partie de l'éloquence. D'ailleurs, nous voyons que saint Augustin connaissait bien le fond des véritables règles. Il dit qu'un discours, pour être persuasif, doit être simple, naturel; que l'art y doit être caché, et qu'un discours qui paraît trop beau met l'auditeur en défiance. Il y applique ces paroles que vous connaissez : *Qui sophistice loquitur odibilis est* [1]. Il traite aussi avec beaucoup de science l'arrangement des choses, le mélange des divers styles, les moyens de faire toujours croître le discours, la nécessité d'être simple et familier, même pour les tons de la voix, et pour l'action en certains endroits, quoique tout ce qu'on dit soit grand quand on prêche la religion; enfin, la manière de surprendre et de toucher. Voilà les idées de saint Augustin sur l'éloquence. Mais voulez-vous voir combien dans la pratique il avait l'art

[1] *De Doct. christ.* lib. II, n° 48, p. 38.

d'entrer dans les esprits, et combien il cherchait à émouvoir les passions, selon le vrai but de la rhétorique? lisez ce qu'il rapporte lui-même [1] d'un discours qu'il fit au peuple, à Césarée de Mauritanie, pour faire abolir une coutume barbare. Il s'agissait d'une coutume ancienne qu'on avait poussée jusqu'à une cruauté monstrueuse, c'est tout dire. Il s'agissait d'ôter au peuple un spectacle dont il était charmé; jugez vous-même de la difficulté de cette entreprise. Saint Augustin dit qu'après avoir parlé quelque temps, ses auditeurs s'écrièrent, et lui applaudirent : mais il jugea que son discours ne persuaderait point, tandis qu'on s'amuserait à lui donner des louanges. Il ne compta donc pour rien le plaisir et l'admiration de l'auditeur, et il ne commença à espérer que quand il vit couler des larmes. En effet, ajoute-t-il, le peuple renonça à ce spectacle, et il y a huit ans qu'il n'a point été renouvelé. N'est-ce pas là un vrai orateur? Avons-nous des prédicateurs qui soient en état d'en faire autant? Saint Jérôme a encore ses défauts pour le style; mais ses expressions sont mâles et grandes. Il n'est pas régulier; mais il est bien plus éloquent que la plupart des gens qui se piquent de l'être. Ce serait juger en petit grammairien, que de n'examiner les Pères que par la langue et le style. (Vous savez bien qu'il ne faut pas confondre l'éloquence avec l'élégance et la pureté de la diction.) Saint Ambroise suit aussi quelquefois la mode de son temps : il donne à son discours les ornements qu'on estimait alors. Peut-être même que ces grands hommes, qui avaient des vues plus hautes que les règles communes de l'éloquence, se conformaient au goût du temps pour faire écouter avec plaisir la parole de Dieu, et pour insinuer les vérités de la religion. Mais, après tout, ne voyons-nous pas saint Ambroise, nonobstant quelques jeux de mots, écrire à Théodose avec une force et une persuasion inimitable? Quelle tendresse n'exprime-t-il pas quand il parle de la mort de son frère Satyre! Nous avons même, dans le Bréviaire romain, un discours de lui sur la

[1] *De Doct christ.* lib. IV, n° 52, p. 87.

tête de saint Jean [1], qu'Hérode respecte et craint encore après sa mort : prenez-y garde, vous en trouverez la fin sublime. Saint Léon est enflé, mais il est grand. Saint Grégoire pape était encore dans un siècle pire ; il a pourtant écrit plusieurs choses avec beaucoup de force et de dignité. Il faut savoir distinguer ce que le malheur du temps a mis dans ces grands hommes, comme dans tous les autres écrivains de leurs siècles, d'avec ce que leur génie et leurs sentiments leur fournissaient pour persuader leurs auditeurs.

C. Mais quoi ! tout était donc gâté, selon vous, pour l'éloquence, dans ces siècles si heureux pour la religion ?

A. Sans doute : peu de temps après l'empire d'Auguste, l'éloquence et la langue latine même n'avaient fait que se corrompre. Les Pères ne sont venus qu'après ce déclin : ainsi il ne faut pas les prendre pour des modèles sûrs en tout ; il faut même avouer que la plupart des sermons que nous avons d'eux sont leurs moins forts ouvrages. Quand je vous montrais tantôt, par le témoignage des Pères, que l'Écriture est éloquente, je songeais en moi-même que c'étaient des témoins dont l'éloquence est bien inférieure à celle que vous n'avez crue que sur leur parole. Il y a des gens d'un goût si dépravé, qu'ils ne sentiront pas les beautés d'Isaïe, et qu'ils admireront saint Pierre Chrysologue, en qui, nonobstant le beau nom qu'on lui a donné, il ne faut chercher que le fond de la piété évangélique, sous une infinité de mauvaises pointes. Dans l'Orient, la bonne manière de parler et d'écrire se soutint davantage : la langue grecque s'y conserva presque dans sa pureté. Saint Chrysostome la parlait fort bien. Son style, comme vous savez, est diffus : mais il ne cherche point de faux ornements, tout tend à la persuasion ; il place chaque chose avec dessein, il connaît bien l'Écriture sainte et les mœurs des hommes, il entre dans les cœurs, il rend les choses sensibles, il a des pensées hautes et solides, et il n'est pas sans mouvements : dans son tout, on peut dire que c'est un grand orateur. Saint Grégoire de Nazianze est plus concis et plus poétique, mais

[1] *De Virginib.* lib. III, cap. VI, t. II, p. 181, 182.

un peu moins appliqué à la persuasion. Il a néanmoins des endroits fort touchants; par exemple, son adieu à Constantinople, et l'éloge funèbre de saint Basile. Celui-ci est grave, sentencieux, austère même dans la diction. Il avait profondément médité tout le détail de l'Évangile; il connaissait à fond les maladies de l'homme, et c'est un grand maître pour le régime des âmes. On ne peut rien voir de plus éloquent que son épître à une vierge qui était tombée : à mon sens, c'est un chef-d'œuvre. Si on n'a un goût formé sur tout cela, on court risque de prendre dans les Pères ce qu'il y a de moins bon, et de ramasser leurs défauts dans les sermons que l'on compose.

C. Mais combien a duré cette fausse éloquence que vous dites qui succéda à la bonne?

A. Jusqu'à nous.

C. Quoi! jusqu'à nous?

A. Oui, jusqu'à nous : et nous n'en sommes pas encore autant sortis que nous le croyons; vous en comprendrez bientôt la raison. Les barbares qui inondèrent l'empire romain mirent partout l'ignorance et le mauvais goût. Nous venons d'eux; et quoique les lettres aient commencé à se rétablir dans le quinzième siècle, cette résurrection a été lente. On a eu de la peine à revenir à la bonne voie; et il y a encore bien des gens fort éloignés de la connaître. Il ne faut pas laisser de respecter non-seulement les Pères, mais encore les auteurs pieux qui ont écrit dans ce long intervalle : on y apprend la tradition de leur temps, et on y trouve plusieurs autres instructions très-utiles. Je suis tout honteux de décider ici; mais souvenez-vous, messieurs, que vous l'avez voulu, et que je suis tout prêt à me dédire, si on me fait apercevoir que je me suis trompé. Il est temps de finir cette conversation.

C. Nous ne vous mettons point en liberté que vous n'ayez dit votre sentiment sur la manière de choisir un texte.

A. Vous comprenez bien que les textes viennent de ce que les pasteurs ne parlaient jamais autrefois au peuple de leur propre fonds; ils ne faisaient qu'expliquer les paroles du texte

de l'Ecriture. Insensiblement on a pris la coutume de ne plus suivre toutes les paroles de l'Évangile : on n'en explique plus qu'un seul endroit, qu'on nomme le texte du sermon. Si donc on ne fait pas une explication exacte de toutes les parties de l'Évangile, il faut au moins en choisir les paroles qui contiennent les vérités les plus importantes et les plus proportionnées au besoin du peuple. Il faut les bien expliquer; et d'ordinaire, pour bien faire entendre la force d'une parole, il faut en expliquer beaucoup d'autres qui la précèdent et qui la suivent; il n'y faut chercher rien de subtil. Qu'un homme a mauvaise grâce de vouloir faire l'inventif et l'ingénieux, lorsqu'il devrait parler avec toute la gravité et l'autorité du Saint-Esprit, dont il emprunte les paroles!

C. Je vous avoue que les textes forcés m'ont toujours déplu. N'avez-vous pas remarqué qu'un prédicateur tire d'un texte tous les sermons qu'il lui plaît? Il détourne insensiblement la matière, pour ajuster son texte avec le sermon qu'il a besoin de débiter; cela se fait surtout dans les Carêmes. Je ne puis l'approuver.

B. Vous ne finirez pas, s'il vous plaît, sans m'avoir expliqué une chose qui me fait de la peine. Après cela je vous laisse aller.

A. Eh bien, voyons si je pourrai vous contenter : j'en ai grande envie, car je souhaite fort que vous employiez votre talent à faire des sermons simples et persuasifs.

B. Vous voulez qu'un prédicateur explique de suite et littéralement l'Écriture sainte.

A. Oui; cela serait admirable.

B. Mais d'où vient donc que les Pères ont fait autrement? Ils sont toujours, ce me semble, dans les sens spirituels. Voyez saint Augustin, saint Grégoire, saint Bernard : ils trouvent des mystères sur tout; ils n'expliquent guère que la lettre.

A. Les Juifs du temps de Jésus-Christ étaient devenus fertiles en sens mystérieux et allégoriques. Il paraît que les thérapeutes, qui demeuraient principalement à Alexandrie, et

que Philon dépeint comme des Juifs philosophes, mais qu'Eusèbe prétend être les premiers chrétiens, étaient tout adonnés à ces explications de l'Écriture. C'est dans la même ville d'Alexandrie que les allégories ont commencé à avoir quelque éclat parmi les chrétiens. Le premier des Pères qui s'est écarté de la lettre a été Origène : vous savez le bruit qu'il a fait dans l'Église. La piété inspire d'abord ces interprétations; elles ont quelque chose d'ingénieux, d'agréable et édifiant. La plupart des Pères, suivant le goût des peuples de ce temps, et apparemment le leur propre, s'en sont beaucoup servis; mais ils recouraient toujours fidèlement au sens littéral, et au prophétique, qui est littéral en sa manière, dans toutes les choses où il s'agissait de montrer les fondements de la doctrine. Quand les peuples étaient parfaitement instruits de ce que la lettre leur devait apprendre, les Pères leur donnaient ces interprétations spirituelles pour les édifier et pour les consoler. Ces explications étaient fort au goût surtout des Orientaux, chez qui elles ont commencé; car ils sont naturellement passionnés pour le langage mystérieux et allégorique. Cette variété de sens leur faisait un plaisir sensible, à cause des fréquents sermons et des lectures presque continuelles de l'Écriture qui étaient en usage dans l'Église. Mais parmi nous, où les peuples sont infiniment moins instruits, il faut courir au plus pressé, et commencer par le littéral, sans manquer de respect pour les sens pieux qui ont été donnés par les Pères : il faut avoir du pain avant que de chercher des ragoûts. Sur l'explication de l'Écriture, on ne peut mieux faire que d'imiter la solidité de saint Chrysostome. La plupart des gens de notre temps ne cherchent point les sens allégoriques, parce qu'ils ont déjà assez expliqué tout le littéral; mais ils abandonnent le littéral parce qu'ils n'en conçoivent pas la grandeur, et qu'ils le trouvent sec et stérile par rapport à leur manière de prêcher. On trouve toutes les vérités et tout le détail des mœurs dans la lettre de l'Écriture sainte; et on l'y trouve, non-seulement avec une autorité et une beauté merveilleuse, mais encore avec une abondance inépuisable : en s'y attachant, un

prédicateur aurait toujours sans peine un grand nombre de choses nouvelles et grandes à dire. C'est un mal déplorable de voir combien ce trésor est négligé par ceux mêmes qui l'ont tous les jours entre les mains. Si on s'attachait à cette méthode ancienne de faire des homélies, il y aurait deux sortes de prédicateurs. Les uns, n'ayant ni la vivacité ni le génie poétique, expliqueraient simplement l'Écriture, sans en prendre le tour noble et vif : pourvu qu'ils le fissent d'une manière solide et exemplaire, ils ne laisseraient pas d'être d'excellents prédicateurs; ils auraient ce que demande saint Ambroise, une diction pure, simple, claire, pleine de poids et de gravité, sans y affecter l'élégance, ni mépriser la douceur et l'agrément. Les autres, ayant le génie poétique, expliqueraient l'Écriture avec le style et les figures de l'Écriture même, et ils seraient par là des prédicateurs achevés. Les uns instruiraient d'une manière forte et vénérable; les autres ajouteraient à la force de l'instruction la sublimité, l'enthousiasme et la véhémence de l'Écriture; en sorte qu'elle serait, pour ainsi dire, tout entière et vivante en eux, autant qu'elle peut l'être dans des hommes qui ne sont point miraculeusement inspirés d'en haut.

B. Ha! monsieur, j'oubliais un article important : attendez, je vous prie; je ne vous demande plus qu'un mot.

A. Faut-il censurer encore quelqu'un?

B. Oui, les panégyristes. Ne croyez-vous pas que quand on fait l'éloge d'un saint, il faut peindre son caractère, et réduire toutes ses actions et toutes ses vertus à un point?

A. Cela sert à montrer l'invention et la subtilité de l'orateur.

B. Je vous entends; vous ne goûtez pas cette méthode.

A. Elle me paraît fausse pour la plupart des sujets. C'est forcer les matières, que de les vouloir toutes réduire à un seul point. Il y a un grand nombre d'actions dans la vie d'un homme qui viennent de divers principes, et qui marquent des qualités très-différentes. C'est une subtilité scolastique, et qui marque un orateur très-éloigné de bien connaître la

nature, que de vouloir rapporter tout à une seule cause. Le vrai moyen de faire un portrait bien ressemblant est de peindre un homme tout entier; il faut le mettre devant les yeux des auditeurs, parlant et agissant. En décrivant le cours de sa vie, il faut appuyer principalement sur les endroits où son naturel et sa grâce paraissent davantage; mais il faut un peu laisser remarquer ces choses à l'auditeur. Le meilleur moyen de louer le saint, c'est de raconter ses actions louables. Voilà ce qui donne du corps et de la force à un éloge; voilà ce qui instruit, voilà ce qui touche. Souvent les auditeurs s'en retournent sans savoir la vie d'un saint, dont ils ont entendu parler une heure : tout au plus ils ont entendu beaucoup de pensées sur un petit nombre de faits détachés et marqués sans suite. Il faudrait au contraire peindre le saint au naturel, le montrer tel qu'il a été dans tous les âges, dans toutes les conditions et dans les principales conjonctures où il a passé. Cela n'empêcherait point qu'on ne remarquât son caractère; on le ferait même bien mieux remarquer par ses actions et par ses paroles, que par des pensées et des desseins d'imagination.

B. Vous voudriez donc faire l'histoire de la vie du saint, et non pas son panégyrique?

A. Pardonnez-moi, je ne ferais point une narration simple. Je me contenterais de faire un tissu des faits principaux : mais je voudrais que ce fût un récit concis, pressé, vif, plein de mouvement; je voudrais que chaque mot donnât une haute idée des saints, et fût une instruction pour l'auditeur. A cela j'ajouterais toutes les réflexions morales que je croirais les plus convenables. Ne croyez-vous pas qu'un discours fait de cette manière aurait une noble et aimable simplicité? Ne croyez-vous pas que les vies des saints en seraient mieux connues, et les peuples plus édifiés? Ne croyez-vous pas même, selon les règles de l'éloquence que nous avons posées, qu'un tel discours serait plus éloquent que tous ces panégyriques guindés qu'on voit d'ordinaire?

B. Je vois bien maintenant que ces sermons-là ne seraient

ni moins instructifs, ni moins touchants, ni moins agréables que les autres. Je suis content, monsieur; en voilà assez; il est juste que vous alliez vous délasser. Pour moi, j'espère que votre peine ne sera pas inutile; car je suis résolu de quitter tous les recueils modernes et tous les *pensieri* italiens. Je veux étudier fort sérieusement toute la suite et tous les principes de la religion dans ses sources.

C. Adieu, monsieur : pour tout remercîment, je vous assure que je vous croirai.

A. Bonsoir, messieurs : je vous quitte avec ces paroles de saint Jérôme à Népotien [1] : « Quand vous enseignerez dans l'église, « n'excitez point les applaudissements, mais les gémisse- « ments du peuple. Que les larmes de vos auditeurs soient « vos louanges. Il faut que les discours d'un prêtre soient « pleins de l'Écriture sainte. Ne soyez pas un déclamateur, « mais un vrai docteur des mystères de Dieu. »

[1] *Ep.* XXXIV, t. IV, part. 2, p. 262.

MÉMOIRE

SUR

LES OCCUPATIONS DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE.

Pour obéir à ce qui est porté dans la délibération du 23 novembre 1713, je proposerai ici mon avis sur les travaux qui peuvent être les plus convenables à l'Académie par rapport à son institution, et à ce que le public attend d'un corps si célèbre. Pour le faire avec quelque ordre, je diviserai ce que j'ai à dire en deux parties : la première regardera l'occupation de l'Académie pendant qu'elle travaille encore au Dictionnaire; la deuxième, l'occupation qu'elle peut se donner lorsque le Dictionnaire sera entièrement achevé.

PREMIÈRE PARTIE.

Occupation de l'Académie pendant qu'elle travaille encore au Dictionnaire.

Je suis persuadé qu'il faut continuer le travail du Dictionnaire, et qu'on ne peut y donner trop de soin ni trop d'application jusqu'à ce qu'il ait reçu toute la perfection dont peut être susceptible le dictionnaire d'une langue vivante, c'est-à-dire sujette à de continuels changements.

Mais c'est une occupation véritablement digne de l'Académie. Les mauvaises plaisanteries des ignorants, et sur le temps qu'on y emploie et sur les mots que l'on y trouve, n'empêcheront pas que ce ne soit le meilleur et le plus parfait ouvrage qui ait été fait en ce genre-là jusqu'à présent. Je crois que cela ne suffit pas encore, et que, pour rendre ce grand ouvrage aussi utile qu'il le peut être, il faut y joindre un recueil très-ample et très-exact de toutes les remarques que l'on peut faire sur la langue française, et commencer dès aujourd'hui à y travailler. Voici les raisons de mon avis :

Le dictionnaire le plus parfait ne contient jamais que la moitié d'une langue : il ne présente que les mots et leur signification; comme un clavecin bien accordé ne fournit que des touches, qui expriment, à la vérité, la juste valeur de chaque son, mais qui n'enseignent ni l'art de les employer, ni les moyens de juger de l'habileté de ceux qui les emploient.

Les Français naturels peuvent trouver, dans l'usage du monde et dans le commerce des honnêtes gens, ce qui leur est nécessaire pour bien parler leur langue; mais les étrangers ne peuvent le trouver que dans des remarques.

C'est ce qu'ils attendent de l'Académie; et c'est peut-être la seule chose qui manque à notre langue pour devenir la langue universelle de toute l'Europe, et pour ainsi dire de tout le monde. Elle a fourni une infinité d'excellents livres en toutes sortes d'arts et de sciences. Les étrangers de tout pays, de tout âge, de tout sexe, de toute condition, se font aujourd'hui un honneur et un mérite de la savoir. C'est à nous à faire en sorte que ce soit pour eux un plaisir de l'apprendre.

On le peut aisément par le moyen des remarques, qui seront également solides dans leurs décisions, et agréables par la manière dont elles seront écrites.

Et certainement rien n'est plus propre à redoubler dans les étrangers l'amour qu'ils ont déjà pour notre langue, que la facilité qu'on leur donnera de se la rendre familière, et l'espérance qu'ils auront de trouver en un seul volume la solution de toutes les difficultés qui les arrêtent dans la lecture de nos bons auteurs.

J'en ai souvent fait l'expérience avec des Espagnols, des Italiens, des Anglais, et des Allemands même : ils étaient ravis de voir qu'avec un secours médiocre ils parvenaient d'eux-mêmes à entendre nos poëtes français plus facilement qu'ils n'entendent ceux même qui ont écrit dans leur propre langue, et qu'ils se croient cependant obligés d'admirer, quoiqu'ils avouent qu'ils n'en ont qu'une intelligence très-imparfaite.

M. Prior, Anglais dont l'esprit et les lumières sont connus

de tout le monde, et qui est peut-être, de tous les étrangers, celui qui a le plus étudié notre langue, m'a parlé cent fois de la nécessité du travail que je propose, et de l'impatience avec laquelle il est attendu.

Voici, à ce qu'il me semble, les moyens de l'entreprendre avec succès.

Il faudrait convenir que tous les académiciens qui sont à Paris seraient obligés d'apporter par écrit, ou d'envoyer chaque jour d'assemblée, une question sur la langue, telle qu'ils jugeraient à propos, sans même se mettre en peine de savoir si elle aura déjà été traitée par le père Bouhours, par Ménage, ou par d'autres.

On en doit seulement excepter celles de Vaugelas qui ont été revues par l'Académie, aux sages décisions de laquelle il se faut tenir. Ceux qui apporteront leurs questions pourront, à leur choix, ou les proposer eux-mêmes, ou les remettre à monsieur le secrétaire perpétuel, pour être par lui proposées; et elles le seront selon l'ordre dans lequel chacun sera arrivé à l'assemblée.

Les questions des absents seront remises à monsieur le secrétaire perpétuel, et par lui proposées après toutes les autres, et dans l'ordre qu'il jugera à propos.

On emploiera depuis trois heures jusqu'à quatre au travail du Dictionnaire, et depuis quatre jusqu'à cinq à examiner les questions : les décisions seront rédigées au bas de chaque question, ou par celui qui l'aura proposée, s'il le désire, ou par monsieur le secrétaire perpétuel, ou par ceux qu'il voudra prier de le soulager dans ce travail.

La meilleure manière de trouver aisément des questions et d'en rendre l'examen doublement utile, ce sera de les chercher dans nos bons livres, en faisant attention à toutes les façons de parler qui le mériteront, ou par leur élégance, ou par leur irrégularité, ou par la difficulté que les étrangers peuvent avoir à les entendre; et en cela je ne propose que l'exécution du vingt-cinquième article de nos statuts.

Les académiciens qui sont dans les provinces ne seront

point exempts de ce travail, et seront obligés d'envoyer tous les mois ou tous les trois mois à monsieur le secrétaire perpétuel autant de questions qu'il y aura eu de jours d'assemblée. On tirera de ce travail des avantages très-considérables : ce sera pour les étrangers un excellent commentaire sur tous nos bons auteurs, et pour nous-mêmes un moyen sûr de développer le fond de notre langue, qui n'est pas encore parfaitement connu.

De ces remarques mises en ordre, on pourra aisément former le plan d'une nouvelle Grammaire française, et elle sera peut-être la seule bonne qu'on ait vue jusqu'à présent.

Elles seront encore très-utiles pour conserver le mérite du Dictionnaire; car il s'établit tous les jours des mots nouveaux dans notre langue : ceux qui y sont établis perdent leur ancienne signification, et en acquièrent de nouvelles. Il est impossible de faire une édition du Dictionnaire à chaque changement; et cependant ces changements le rendraient défectueux en peu d'années, si l'on ne trouve le moyen d'y suppléer par ces remarques, qui seront, pour ainsi dire, le journal de notre langue, et le dépôt éternel de tous les changements que fera l'usage.

Je ne dois point omettre que ce nouveau genre d'occupation rendra nos assemblées plus vives et plus animées, et par conséquent y attirera un plus grand nombre d'académiciens, à qui la longue et pesante uniformité de notre ancien travail ne laisse pas de paraître ennuyeuse. Le public même prendra part à nos exercices, et travaillera pour ainsi dire avec nous; la cour et la ville nous fourniront des questions en grand nombre, indépendamment de celles qui se trouvent dans les livres : donc l'intérêt que chacun prendra à la question qu'il aura proposée produira dans les esprits une émulation qui est capable de porter notre langue à un degré de perfection où elle n'est pointencore arrivée. On en peut juger par le progrès que la géométrie et la musique ont fait dans ce royaume depuis trente ans.

Il faudra imprimer régulièrement, et au commencement de

chaque trimestre, le travail de tout ce qui aura été fait dans le trimestre précédent : la révision de l'ouvrage et le soin de l'impression pourront être remis à deux ou trois commissaires que l'Académie nommera tous les trois mois, pour soulager monsieur le secrétaire perpétuel.

Chacun de ces volumes, dont il faut espérer que la lecture sera très-agréable et le prix très-modique, se distribuera aisément non-seulement par toute la France, mais par toute l'Europe; et l'on ne sera pas longtemps sans en reconnaître l'utilité.

Et, pour éviter l'ennui que trop d'uniformité jette toujours dans les meilleures choses, il sera à propos de varier le style de ces remarques, en les proposant en forme de lettre, de dialogue ou de question, suivant le goût et le génie de ceux qui les proposeront.

SECONDE PARTIE.

Occupation de l'Académie après que le Dictionnaire sera achevé.

Mon avis est que l'Académie entreprenne d'examiner les ouvrages de tous les bons auteurs qui ont écrit en notre langue, et qu'elle en donne au public une édition accompagnée de trois sortes de notes :

1° Sur le style et le langage;

2° Sur les pensées et les sentiments;

3° Sur le fond et sur les règles de l'art de chacun de ces ouvrages.

Nous avons dans les remarques de l'Académie sur le Cid, et dans ses observations sur quelques odes de Malherbe, un modèle très-parfait de cette sorte de travail; et l'Academie ne manque ni de lumières ni du courage nécessaire pour l'imiter.

Il ne faut pas toutefois espérer que cela se fasse avec la même ardeur que dans les premiers temps, ni que plusieurs commissaires s'assemblent régulièrement, comme ils faisaient alors, pour examiner un même ouvrage, et en faire ensuite leur rapport dans l'assemblée générale : ainsi, il faut que

chacun des académiciens, sans en excepter ceux qui sont dans les provinces, choisisse selon son goût l'auteur qu'il voudra examiner, et qu'il apporte ou qu'il envoie ses remarques par écrit aux jours d'assemblée.

Le public ne jugera pas indigne de l'Académie un travail qui a fait autrefois celui d'Aristote, de Denys d'Halicarnasse, de Démétrius, d'Hermogène, de Quintilien et de Longin ; et peut-être que par là nous mériterons un jour de la postérité la même reconnaissance que nous conservons aujourd'hui pour ces grands hommes, qui nous ont si utilement instruits sur les beautés et les défauts des plus fameux ouvrages de leur temps.

D'ailleurs, rien ne saurait être plus utile pour exécuter le dessein que l'Académie a toujours eu de donner au public une Rhétorique et une Poétique. L'article XXVI de nos statuts porte en termes exprès que ces ouvrages seront composés sur les observations de l'Académie : c'est donc par ces observations qu'il faut commencer, et c'est ce que je propose.

S'il ne s'agissait que de mettre en français les règles d'éloquence et de poésie que nous ont données les Grecs et les Latins, il ne nous resterait plus rien à faire. Ils ont été traduits en notre langue, et sont entre les mains de tout le monde ; et la Poétique d'Aristote n'était peut-être pas si intelligible de son temps, pour les Athéniens, qu'elle l'est aujourd'hui pour les Français depuis l'excellente traduction que nous en avons, et qui est accompagnée des meilleures notes qui aient peut-être jamais été faites sur aucun auteur de l'antiquité.

Mais il s'agit d'appliquer ces préceptes à notre langue, de montrer comment on peut être éloquent en français, et comment on peut, dans la langue de Louis le Grand, trouver le même sublime et les mêmes grâces qu'Homère et Démosthène, Cicéron et Virgile avaient trouvés dans la langue d'Alexandre et dans celle d'Auguste.

Or, cela ne se fera pas en se contentant d'assurer, avec une confiance peut-être mal fondée, que nous sommes capables d'égaler et même de surpasser les anciens. Ce n'est en effet que par la lecture de nos bons auteurs, et par un examen

sérieux de leurs ouvrages, que nous pouvons connaître nous-mêmes, et faire ensuite sentir aux autres, ce que peut notre langue et ce qu'elle ne peut pas, et comment elle veut être maniée pour produire les miracles qui sont les effets ordinaires de l'éloquence et de la poésie.

Chaque langue a son génie, son éloquence, sa poésie, et, si j'ose ainsi parler, ses talents particuliers.

Les Italiens ni les Espagnols ne feront jamais peut-être de bonnes tragédies ni de bonnes épigrammes, ni les Français de bons poëmes épiques ni de bons sonnets.

Nos anciens poëtes avaient voulu faire des vers sur les mesures d'Horace, comme Horace en avait fait sur les mesures des Grecs : cela ne nous a pas réussi, et il a fallu inventer des mesures convenables aux mots dont notre langue est composée.

Depuis cent ans, l'éloquence de nos orateurs pour la chaire et pour le barreau a changé de forme trois ou quatre fois. Combien de styles différents avons-nous admirés dans les prédicateurs, avant que d'avoir éprouvé celui du père Bourdaloue, qui a effacé tous les autres, et qui est peut-être arrivé à la perfection dont notre langue est capable dans ce genre d'éloquence!

Il serait inutile d'entrer dans un plus grand détail : il suffit de dire, en un mot, que les plus importants et le plus utiles préceptes que nous ont laissés les anciens, soit pour l'éloquence ou pour la poésie, ne sont autre chose que les sages et judicieuses réflexions qu'ils avaient faites sur les ouvrages de leurs plus célèbres écrivains.

Voilà le travail que j'estime être le seul digne de l'Académie après que le Dictionnaire sera achevé; et je proposerai la manière de le conduire avec ordre et avec facilité, au cas qu'elle en fasse le même jugement que moi.

Je demande cependant qu'à l'exemple de l'ancienne Rome, on me permette de sortir un peu de mon sujet, et de dire mon avis sur une chose qui n'a point été mise en délibération, mais que je crois très-importante à l'Académie.

Je dis donc qu'avant toutes choses nous devons songer

très-sérieusement à rétablir dans la compagnie une discipline exacte, qui y est très-nécessaire, et qui peut-être n'y a jamais été depuis son établissement.

Sans cela, nos plus beaux projets et nos plus fermes résolutions s'en iront en fumée, et n'auront point d'autre effet que de nous attirer les railleries du public.

Il n'y a point de compagnies, de toutes celles qui s'assemblent sous l'autorité publique dans le royaume, qui n'aient leurs lois et leurs statuts ; et elles ne se maintiennent qu'en les observant.

Eschine disait à ses concitoyens qu'il faut qu'une république périsse lorsque les lois n'y sont point observées, ou qu'elle a des lois qui se détruisent l'une l'autre; et il serait aisé de montrer que l'Académie est dans ces deux cas.

Il faut donc remédier à ce désordre, qui entraînerait infailliblement la ruine de l'Académie : mais, pour le faire avec succès, et pour pouvoir, même en nous faisant des lois, conserver l'indépendance et la liberté que nous procure la glorieuse protection dont nous sommes honorés, je suis d'avis que l'Académie commence par députer au roi pour demander à Sa Majesté la permission de se réformer elle-même, d'abroger ses anciens statuts, et d'en faire de nouveaux, selon qu'elle le jugera convenable.

Qu'elle demande aussi la permission de nommer, pour ce travail, des commissaires en tel nombre qu'elle trouvera à propos, et qu'elle supplie Sa Majesté de vouloir bien lui faire l'honneur de marquer elle-même un ou deux de ceux qu'elle aura le plus agréable qui soient nommés.

LETTRE A M. DACIER,

SECRÉTAIRE DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE,

SUR LES OCCUPATIONS DE L'ACADÉMIE

1714.

Je suis honteux, monsieur, de vous devoir depuis si longtemps une réponse : mais ma mauvaise santé et mes embarras

continuels ont causé ce retardement. Le choix que l'Académie a fait de votre personne pour l'emploi de son secrétaire perpétuel m'a donné une véritable joie. Ce choix est digne de la compagnie et de vous : il promet beaucoup au public pour les belles-lettres. J'avoue que la demande que vous me faites au nom d'un corps auquel je dois tant, m'embarrasse un peu : mais je vais parler au hasard, puisqu'on l'exige. Je le ferai avec une grande défiance de mes pensées, et une sincère déférence pour ceux qui daignent me consulter.

I.

Du Dictionnaire.

Le Dictionnaire auquel l'Académie travaille mérite sans doute qu'on l'achève. Il est vrai que l'usage, qui change souvent pour les langues vivantes, pourra changer ce que ce Dictionnaire aura décidé.

> Nedum sermonum stet honos et gratia vivax.
> Multa renascentur quæ jam cecidere, cadentque
> Quæ nunc sunt in honore vocabula, si volet usus,
> Quem penes arbitrium est et jus et norma loquendi [1].

Mais ce Dictionnaire aura divers usages. Il servira aux étrangers, qui sont curieux de notre langue, et qui lisent avec fruit les livres excellents en plusieurs genres qui ont été faits en France. D'ailleurs les Français les plus polis peuvent avoir quelquefois besoin de recourir à ce Dictionnaire par rapport à des termes sur lesquels ils doutent. Enfin, quand notre langue sera changée, il servira à faire entendre les livres dignes de la postérité qui sont écrits en notre temps. N'est-on pas obligé d'expliquer maintenant le langage de Villehardouin et de Joinville? Nous serions ravis d'avoir des dictionnaires grecs et latins faits par les anciens mêmes. La perfec-

[1] HORAT. *de Art. poet.*, v. 69-72.

> La gloire du langage est bien plus passagère.
> Des mots presque oubliés reverront la lumière,
> Et d'autres que l'on prise auront un jour leur fin :
> L'usage est, de la langue, arbitre souverain.
>
> DARU.

tion des dictionnaires est même un point où il faut avouer que les modernes ont enchéri sur les anciens. Un jour on sentira la commodité d'avoir un Dictionnaire qui serve de clef à tant de bons livres. Le prix de cet ouvrage ne peut manquer de croître à mesure qu'il vieillira.

II.

Projet de Grammaire.

Il serait à désirer, ce me semble, qu'on joignît au Dictionnaire une Grammaire française : elle soulagerait beaucoup les étrangers, que nos phrases irrégulières embarrassent souvent. L'habitude de parler notre langue nous empêche de sentir ce qui cause leur embarras. La plupart même des Français auraient quelquefois besoin de consulter cette règle : ils n'ont appris leur langue que par le seul usage, et l'usage a quelques défauts en tous lieux. Chaque province a les siens ; Paris n'en est pas exempt. La cour même se ressent un peu du langage de Paris, où les enfants de la plus haute condition sont élevés. Les personnes les plus polies ont de la peine à se corriger sur certaines façons de parler qu'elles ont prises, pendant leur enfance, en Gascogne, en Normandie, ou à Paris même, par le commerce des domestiques.

Les Grecs et les Romains ne se contentaient pas d'avoir appris leur langue naturelle par le simple usage, ils l'étudiaient encore dans un âge mûr par la lecture des grammairiens, pour remarquer les règles, les exceptions, les étymologies, les sens figurés, l'artifice de toute la langue, et ses variations.

Un savant grammairien court risque de composer une grammaire trop curieuse et trop remplie de préceptes. Il me semble qu'il faut se borner à une méthode courte et facile. Ne donnez d'abord que les règles les plus générales, les exceptions viendront peu à peu. Le grand point est de mettre une personne le plus tôt qu'on peut dans l'application sensible des règles par un fréquent usage : ensuite cette personne prend

plaisir à remarquer le détail des règles qu'elle a suivies d'abord sans y prendre garde.

Cette grammaire ne pourrait pas fixer une langue vivante; mais elle diminuerait peut-être les changements capricieux par lesquels la mode règne sur les termes comme sur les habits. Ces changements de pure fantaisie peuvent embrouiller et altérer une langue, au lieu de la perfectionner.

III.

Projet d'enrichir la langue.

Oserai-je hasarder ici, par un excès de zèle, une proposition que je soumets à une compagnie si éclairée? Notre langue manque d'un grand nombre de mots et de phrases; il me semble même qu'on l'a gênée et appauvrie, depuis environ cent ans, en voulant la purifier. Il est vrai qu'elle était encore un peu informe, et trop *verbeuse*. Mais le vieux langage se fait regretter, quand nous le retrouvons dans Marot, dans Amyot, dans le cardinal d'Ossat : dans les ouvrages les plus enjoués et dans les plus sérieux, il avait je ne sais quoi de court, de naïf, de hardi, de vif et de passionné. On a retranché, si je ne me trompe, plus de mots qu'on n'en a introduits. D'ailleurs, je voudrais n'en perdre aucun, et en acquérir de nouveaux. Je voudrais autoriser tout terme qui nous manque, et qui a un son doux, sans danger d'équivoque.

Quand on examine de près la signification des termes, on remarque qu'il n'y en a presque point qui soient entièrement synonymes entre eux. On en trouve un grand nombre qui ne peuvent désigner suffisamment un objet, à moins qu'on n'y ajoute un second mot : de là vient le fréquent usage des circonlocutions. Il faudrait abréger en donnant un terme simple et propre pour exprimer chaque objet, chaque sentiment, chaque action. Je voudrais même plusieurs synonymes pour un seul objet : c'est le moyen d'éviter toute équivoque, de varier les phrases, et de faciliter l'harmonie, en choisissant celui de plusieurs synonymes qui sonnerait le mieux avec le reste du discours.

Les Grecs avaient fait un grand nombre de mots composés, comme *Pantocrator, glaucopis, eucnemides, etc.* Les Latins, quoique moins libres en ce genre, avaient un peu imité les Grecs, *lanifica, malesuada, pomifer, etc.* Cette composition servait à abréger, et à faciliter la magnificence des vers. De plus, ils rassemblaient sans scrupule plusieurs dialectes dans le même poëme, pour rendre la versification plus variée et plus facile.

Les Latins ont enrichi leur langue des termes étrangers qui manquaient chez eux. Par exemple, ils manquaient des termes propres pour la philosophie, qui commença si tard à Rome : en apprenant le grec, ils en empruntèrent les termes pour raisonner. Cicéron, quoique très-scrupuleux sur la pureté de sa langue, emploie librement les mots grecs dont il a besoin. D'abord le mot grec ne passait que comme étranger; on demandait permission de s'en servir; puis la permission se tournait en possession et en droit.

J'entends dire que les Anglais ne se refusent aucun des mots qui leur sont commodes : ils les prennent partout où ils les trouvent chez leurs voisins. De telles usurpations sont permises. En ce genre, tout devient commun par le seul usage. Les paroles ne sont que des sons, dont on fait arbitrairement les figures de nos pensées. Ces sons n'ont en eux-mêmes aucun prix. Ils sont autant au peuple qui les emprunte, qu'à celui qui les a prêtés. Qu'importe qu'un mot soit né dans notre pays, ou qu'il nous vienne d'un pays étranger? La jalousie serait puérile, quand il ne s'agit que de la manière de mouvoir ses lèvres, et de frapper l'air.

D'ailleurs, nous n'avons rien à ménager sur ce faux point d'honneur. Notre langue n'est qu'un mélange de grec, de latin et de tudesque, avec quelques restes confus de gaulois. Puisque nous ne vivons que sur ces emprunts, qui sont devenus notre fonds propre, pourquoi aurions-nous une mauvaise honte sur la liberté d'emprunter, par laquelle nous pouvons achever de nous enrichir? Prenons de tous côtés tout ce qu'il nous faut pour rendre notre langue plus claire, plus précise, plus

courte, et plus harmonieuse; toute circonlocution affaiblit le discours.

Il est vrai qu'il faudrait que des personnes d'un goût et d'un discernement éprouvés choisissent les termes que nous devrions autoriser. Les mots latins paraîtraient les plus propres à être choisis : les sons en sont doux; ils tiennent à d'autres mots qui ont déjà pris racine dans notre fonds; l'oreille y est déjà accoutumée. Ils n'ont plus qu'un pas à faire pour entrer chez nous : il faudrait leur donner une agréable terminaison. Quand on abandonne au hasard, ou au vulgaire ignorant, ou à la mode des femmes, l'introduction des termes, il en vient plusieurs qui n'ont ni la clarté ni la douceur qu'il faudrait désirer.

J'avoue que si nous jetions à la hâte et sans choix dans notre langue un grand nombre de mots étrangers, nous ferions du français un amas grossier et informe des autres langues d'un génie tout différent. C'est ainsi que les aliments trop peu digérés mettent, dans la masse du sang d'un homme, des parties hétérogènes qui l'altèrent au lieu de le conserver. Mais il faut se ressouvenir que nous sortons à peine d'une barbarie aussi ancienne que notre nation.

Sed in longum tamen ævum
Manserunt, hodieque manent, vestigia ruris.
Serus enim græcis admovit acumina chartis,
Et post punica bella quietus quærere cœpit
Quid Sophocles, et Thespis, et Æschylus, utile ferrent [1].

On me dira peut-être que l'Académie n'a pas le pouvoir de faire un édit, avec une affiche, en faveur d'un terme nouveau; le public pourrait se révolter. Je n'ai pas oublié l'exemple de Tibère, maître redoutable de la vie des Romains; il parut ridicule en affectant de se rendre le maître du terme

[1] HORAT., *Epist.* lib. II, *ep.* I, v. 159-163.

Notre rusticité céda bientôt aux grâces;
Mais on pourrait encore en retrouver des traces;
Car ce ne fut qu'au temps où les Carthaginois
Par nos armes vaincus fléchirent sous nos lois,
Que, des écrits des Grecs admirateur tranquille,
Le Romain lut les vers de Sophocle et d'Eschyle.

DARU.

de *monopolium* [1]. Mais je crois que le public ne manquerait point de complaisance pour l'Académie, quand elle le ménagerait. Pourquoi ne viendrions-nous pas à bout de faire ce que les Anglais font tous les jours?

Un terme nous manque, nous en sentons le besoin : choisissez un son doux et éloigné de toute équivoque, qui s'accommode à notre langue, et qui soit commode pour abréger le discours. Chacun en sent d'abord la commodité : quatre ou cinq personnes le hasardent modestement en conversation familière, d'autres le répètent par le goût de la nouveauté, le voilà à la mode. C'est ainsi qu'un sentier qu'on ouvre dans un champ devient bientôt le chemin le plus battu, quand l'ancien chemin se trouve raboteux et moins court.

Il nous faudrait, outre les mots simples et nouveaux, des composés et des phrases où l'art de joindre les termes qu'on n'a pas coutume de mettre ensemble fît une nouveauté gracieuse.

> Dixeris egregie, notum si callida verbum
> Reddiderit junctura novum [2].

C'est ainsi qu'on a dit *velivolum* [3] en un seul mot composé de deux; et en deux mots mis l'un auprès de l'autre, *remigium alarum* [4], *lubricus aspici* [5]. Mais il faut en ce point être sobre et précautionné, *tenuis cautusque serendis* [6]. Les nations qui vivent sous un ciel tempéré goûtent moins que les peuples des pays chauds les métaphores dures et hardies.

Notre langue deviendrait bientôt abondante, si les personnes qui ont la plus grande réputation de politesse s'appliquaient à introduire les expressions ou simples ou figurées dont nous avons été privés jusqu'ici.

[1] Suet., *Tiber.*, n° 71, Dion. lib. lvii.
[2] Horat., *de Art. poet.*, v. 47.

> Le choix du lieu, du temps, absout la hardiesse :
> Pour rajeunir un mot, glissez-le avec adresse.

[3] Virg., *Æneid.* lib. i, v. 228.
[4] *Ibid.*, lib. vi, v. 191.
[5] Horat., *Od.* lib. i, xix, v. 8.
[6] Horat., *de Art. poet.*, v. 45.

IV.

Projet de Rhétorique.

Une excellente rhétorique serait bien au-dessus d'une grammaire, et de tous les travaux bornés à perfectionner une langue. Celui qui entreprendrait cet ouvrage y rassemblerait tous les plus beaux préceptes d'Aristote, de Cicéron, de Quintilien, de Lucien, de Longin, et des autres célèbres auteurs : leurs textes, qu'il citerait, seraient les ornements du sien. En ne prenant que la fleur de la plus pure antiquité, il ferait un ouvrage court, exquis et délicieux.

Je suis très-éloigné de vouloir préférer en général le génie des anciens orateurs à celui des modernes. Je suis très-persuadé de la vérité d'une comparaison qu'on a faite : c'est que, comme les arbres ont aujourd'hui la même forme et portent les mêmes fruits qu'ils portaient il y a deux mille ans, les hommes produisent les mêmes pensées. Mais il y a deux choses que je prends la liberté de représenter. La première est que certains climats sont plus heureux que d'autres pour certains talents, comme pour certains fruits. Par exemple, le Languedoc et la Provence produisent des raisins et des figues d'un meilleur goût que la Normandie et que les Pays-Bas. De même les Arcadiens étaient d'un naturel plus propre aux beaux-arts que les Scythes. Les Siciliens sont encore plus propres à la musique que les Lapons. On voit même que les Athéniens avaient un esprit plus vif et plus subtil que les Béotiens. La seconde chose que je remarque, c'est que les Grecs avaient une espèce de longue tradition, qui nous manque; ils avaient plus de culture pour l'éloquence que notre nation n'en peut avoir. Chez les Grecs tout dépendait du peuple, et le peuple dépendait de la parole. Dans leur forme de gouvernement, la fortune, la réputation, l'autorité, étaient attachées à la persuasion de la multitude; le peuple était entraîné par les rhéteurs artificieux et véhéments; la parole était le grand ressort en paix et en guerre : de là viennent tant de harangues qui sont rapportées dans les histoires, et qui nous sont presque incroyables, tant elles sont loin de nos mœurs. On voit, dans Dio-

dore de Sicile, Nicias et Gylippe qui entraînent tour à tour les Syracusains : l'un leur fait d'abord accorder la vie aux prisonniers athéniens; et l'autre, un moment après, les détermine à faire mourir ces mêmes prisonniers.

La parole n'a aucun pouvoir semblable chez nous : les assemblées n'y sont que des cérémonies et des spectacles. Il ne nous reste guère de monuments d'une forte éloquence, ni de nos anciens parlements, ni de nos états généraux, ni de nos assemblées de notables; tout se décide en secret dans le cabinet des princes, ou dans quelque négociation particulière; ainsi notre nation n'est point excitée à faire les mêmes efforts que les Grecs pour dominer par la parole. L'usage public de l'éloquence est maintenant presque borné aux prédicateurs et aux avocats.

Nos avocats n'ont pas autant d'ardeur pour gagner le procès de la rente d'un particulier, que les rhéteurs de la Grèce avaient d'ambition pour s'emparer de l'autorité suprême dans une république. Un avocat ne perd rien, et gagne même de l'argent en perdant la cause qu'il plaide. Est-il jeune? il se hâte de plaider avec un peu d'élégance pour acquérir quelque réputation, et sans avoir jamais étudié ni le fond des lois, ni les grands modèles de l'antiquité. A-t-il quelque réputation établie? il cesse de plaider, et se borne aux consultations, où il s'enrichit. Les avocats les plus estimables sont ceux qui exposent nettement les faits, qui remontent, avec précision, à un principe de droit, et qui répondent aux objections suivant ce principe. Mais où sont ceux qui possèdent le grand art d'enlever la persuasion, et de remuer les cœurs de tout un peuple?

Oserai-je parler avec la même liberté sur les prédicateurs? Dieu sait combien je révère les ministres de la parole de Dieu; mais je ne blesse aucun d'entre eux personnellement, en remarquant en général qu'ils ne sont pas tous également humbles et détachés. De jeunes gens sans réputation se hâtent de prêcher : le public s'imagine voir qu'ils cherchent moins la gloire de Dieu que la leur, et qu'ils sont plus occupés de leur

fortune que du salut des âmes. Ils parlent en orateurs brillants, plutôt qu'en ministres de Jésus-Christ et en dispensateurs de ses mystères. Ce n'est point avec cette ostentation de paroles que saint Pierre annonçait Jésus crucifié, dans ces sermons qui convertissaient tant de milliers d'hommes.

Veut-on apprendre de saint Augustin les règles d'une éloquence sérieuse et efficace? Il distingue, apres Cicéron, trois divers genres suivant lesquels on peut parler. Il faut, dit-il[1], parler d'une façon abaissée et familière, pour instruire, *submisse*; il faut parler d'une façon douce, gracieuse et insinuante, pour faire aimer la vérité, *temperate*; il faut parler d'une façon grande et véhémente quand on a besoin d'entraîner les hommes, et de les arracher à leurs passions, *granditer*. Il ajoute qu'on ne doit user des expressions qui plaisent, qu'à cause qu'il y a peu d'hommes assez raisonnables pour goûter une vérité qui est sèche et nue dans un discours. Pour le genre sublime et véhément, il ne veut point qu'il soit fleuri : *Non tam verborum ornatibus comtum est, quam violentum animi affectibus.... Fertur quippe impetu suo, et elocutionis pulchritudinem, si occurrerit; vi rerum rapit, non cura decoris assumit*[2] « Un homme, dit encore ce Père[3], qui combat très-« courageusement avec une épée enrichie d'or et de pierreries, « se sert de ces armes parce qu'elles sont propres au combat, « sans penser à leur prix. » Il ajoute que Dieu avait permis que saint Cyprien eût mis des ornements affectés dans sa lettre à Donat, « afin que la postérité pût voir combien la pureté « de la doctrine chrétienne l'avait corrigé de cet excès, et l'a-« vait ramené à une éloquence plus grave et plus modeste[4]. » Mais rien n'est plus touchant que les deux histoires que saint Augustin nous raconte, pour nous instruire de la manière de prêcher avec fruit.

[1] *De Doct. christ.*, lib. IV, n° 34, 38, t. III, p. 78, 79.

[2] « Il est moins paré du charme des expressions, que véhément par les « mouvements de l'âme... Car sa propre force l'entraîne; et si l'élégance « du langage s'offre à lui, il la saisit par la grandeur du sujet, sans se « mettre en peine de l'ornement. » *De Doct. christ.* lib. IV, n° 42, p. 81.

[3] *Ibid.*, p. 82.

[4] *De Doct. christ.* lib. IV, n° 31, t. III, p. 76.

Dans la première occasion, il n'était encore que prêtre. Le saint évêque Valère le faisait parler pour corriger le peuple d'Hippone de l'abus des festins trop libres dans les solennités [1]. Il prit en main le livre des Écritures; il y lut les reproches les plus véhéments. Il conjura ses auditeurs, par les opprobres, par les douleurs de Jésus-Christ, par sa croix, par son sang, de ne se perdre point eux-mêmes, d'avoir pitié de celui qui leur parlait avec tant d'affection, et de se souvenir du vénérable vieillard Valère, qui l'avait chargé, par tendresse pour eux, de leur annoncer la vérité. « Ce ne fut point, « dit-il, en pleurant sur eux que je les fis pleurer; mais pen- « dant que je parlais leurs larmes prévinrent les miennes. « J'avoue que je ne pus point alors me retenir. Après que « nous eûmes pleuré ensemble, je commençai à espérer for- « tement leur correction. » Dans la suite, il abandonna le discours qu'il avait préparé, parce qu'il ne lui paraissait plus convenable à la disposition des esprits. Enfin il eut la consolation de voir ce peuple docile et corrigé dès ce jour-là.

Voici l'autre occasion où ce Père enleva les cœurs. Écoutons ses paroles [2] : « Il faut bien se garder de croire qu'un « homme a parlé d'une façon grande et sublime, quand on lui « a donné de fréquentes acclamations et de grands applaudis- « sements. Les jeux d'esprit du plus bas genre, et les orne- « ments du genre tempéré, attirent de tels succès : mais le « genre sublime accable souvent par son poids, et ôte même « la parole; il réduit aux larmes. Pendant que je tâchais de « persuader au peuple de Césarée, en Mauritanie, qu'il devait « abolir un combat des citoyens.... où les parents, les frères, « les pères et les enfants, divisés en deux partis, combattaient « en public pendant plusieurs jours de suite, en un certain « temps de l'année, et où chacun s'efforçait de tuer celui qu'il « attaquait, je me servis, selon toute l'étendue de mes forces, « des plus grandes expressions, pour déraciner des cœurs et « des mœurs de ce peuple une coutume si cruelle et si invé-

[1] *Ep.* XXIX, *ad Alip.*, t. II, p. 48 et seq.
[2] *De Doct. christ.* lib. IV, n° 53, p. 87.

« térée. Je ne crus néanmoins avoir rien gagné, pendant que « je n'entendis que leurs acclamations : mais j'espérai quand « je les vis pleurer. Les acclamations montraient que je les « avais instruits, et que mon discours leur faisait plaisir; mais « leurs larmes marquèrent qu'ils étaient changés. Quand je « les vis couler, je crus que cette horrible coutume, qu'ils « avaient reçue de leurs ancêtres, et qui les tyrannisait depuis « si longtemps, serait abolie.... Il y a déjà environ huit ans, « ou même plus, que ce peuple, par la grâce de Jésus-Christ, « n'a entrepris rien de semblable. »

Si saint Augustin eût affaibli son discours par les ornements affectés du genre fleuri, il ne serait jamais parvenu à corriger les peuples d'Hippone et de Césarée.

Démosthène a suivi cette règle de la véritable éloquence. « O Athéniens, disait-il[1], ne croyez pas que Philippe soit « comme une divinité à laquelle la fortune soit attachée. Parmi « les hommes qui paraissent dévoués à ses intérêts, il y en a « qui le haïssent, qui le craignent, qui en sont envieux.... « Mais toutes ces choses demeurent comme ensevelies, par « votre lenteur et votre négligence.... Voyez, ô Athéniens, « en quel état vous êtes réduits : ce méchant homme est par- « venu jusqu'au point de ne vous laisser plus le choix entre « la vigilance et l'inaction. Il vous menace, il parle, dit-on, « avec arrogance; il ne peut plus se contenter de ce qu'il a « conquis sur vous; il étend de plus en plus chaque jour ses « projets pour vous subjuguer; il vous tend des piéges de tous « les côtés, pendant que vous êtes sans cesse en arrière et sans « mouvement. Quand est-ce donc, ô Athéniens, que vous fe- « rez ce qu'il faut faire? quand est-ce que nous verrons quel- « que chose de vous? quand est-ce que la nécessité vous y dé- « terminera? Mais que faut-il croire de ce qui se fait actuelle- « ment? Ma pensée est qu'il n'y a, pour des hommes libres, « aucune plus pressante nécessité que celle qui résulte de la « honte d'avoir mal conduit ses propres affaires. Voulez-vous « achever de perdre votre temps? Chacun ira-t-il encore çà et

[1] Ier Philipp.

« là dans la place publique, faisant cette question, *N'y a-t-il* « *aucune nouvelle?* Eh! que peut-il y avoir de plus nouveau « que de voir un homme de Macédoine qui dompte les Athé- « niens et qui gouverne toute la Grèce? Philippe est mort, « dit quelqu'un. Non, dit un autre, il n'est que malade. Eh! « que vous importe, puisque, s'il n'était plus, vous vous fe- « riez bientôt un autre Philippe? »

Voilà le bon sens qui parle, sans autre ornement que sa force. Il rend la vérité sensible à tout le peuple; il le réveille, il le pique, il lui montre l'abîme ouvert. Tout est dit pour le salut commun; aucun mot n'est pour l'orateur. Tout instruit et touche; rien ne brille.

Il est vrai que les Romains suivirent assez tard l'exemple des Grecs pour cultiver les belles-lettres.

> Graiis ingenium, Graiis dedit ore rotundo
> Musa loqui, præter laudem nullius avaris.
> Romani pueri longis rationibus assem, etc. [1].

Les Romains étaient occupés des lois, de la guerre, de l'agriculture, et du commerce d'argent. C'est ce qui faisait dire à Virgile :

> Excudent alii spirantia mollius æra, etc.
> .....
> Tu regere imperio populos, Romane, memento [2].

Salluste fait un beau portrait des mœurs de l'ancienne Rome, en avouant qu'elle négligeait les lettres :

Prudentissimus quisque negotiosus maxime erat. Ingenium nemo sine corpore exercebat. Optimus quisque facere

[1] Horat., *de Art. poet.*, v. 323-325.

> Les Grecs avaient reçu de la faveur des cieux
> Le flambeau du génie et la langue des dieux.
> Ce peuple aime la gloire, et l'aime avec ivresse :
> Mais Rome aux vils calculs élève sa jeunesse.

[2] *Æneid.*, vi, v. 848-852.

> D'autres avec plus d'art, ou d'une habile main,
> Feront vivre le marbre et respirer l'airain...
> Toi, Romain, souviens-toi de régir l'univers.

Delille.

quam dicere, sua ab aliis benefacta laudari quam ipse aliorum narrare malebat[1].

Il faut néanmoins avouer, suivant le rapport de Tite-Live, que l'éloquence nerveuse et populaire était déjà bien cultivée à Rome dès le temps de Manlius. Cet homme, qui avait sauvé le Capitole contre les Gaulois, voulait soulever contre le gouvernement: *Quousque tandem*, dit-il[2], *ignorabitis vires vestras, quas natura ne belluas quidem ignorare voluit? Numerate saltem quot ipsi sitis.... Tamen acrius crederem vos pro libertate quam illos pro dominatione certaturos.... Quousque me circumspectabitis? Ego quidem nulli vestrum deero*[3], *etc.* Ce puissant orateur enlevait tout le peuple pour se procurer l'impunité, en tendant les mains vers le Capitole qu'il avait sauvé autrefois. On ne put obtenir sa mort de la multitude, qu'en le menant dans un bois sacré, d'où il ne pouvait plus montrer le Capitole aux citoyens. *Apparuit tribunis*, dit Tite-Live[4], *nisi oculos quoque hominum liberassent ab tanti memoria decoris, nunquam fore, in præoccupatis beneficio animis, vero crimini locum.... Ibi crimen valuit*[5], *etc.* Chacun sait combien l'éloquence des Gracques

[1] *Bell. Catil.* n° 8.
« Chez les Romains, les plus habiles étaient les plus occupés: on ne sé-
« parait point les exercices de l'esprit de ceux du corps. Plus jaloux de
« bien agir que de bien parler, tout homme de mérite aimait mieux faire
« des actions qu'on pût louer, que de raconter celles des autres. »
DOTTEVILLE.

[2] TIT. LIV. *Hist.* lib. VI, cap. XVIII.

[3] « Jusques à quand méconnaîtrez-vous donc votre force, tandis que la
« brute a l'instinct de la sienne? Ne pouvez-vous du moins supputer votre
« nombre?... Je me persuaderais que, combattant pour votre liberté,
« vous y mettriez un peu plus de courage que ceux qui ne combattent
« que pour leur tyrannie.... Ne compterez-vous jamais que sur moi seul?
« Assurément je ne manquerai jamais à pas un de vous. »
DUREAU DE LA MALLE.

[4] *Hist.* lib. VI, cap. XX.

[5] « Les tribuns virent clairement que tant que les yeux des Romains
« seraient captivés par la vue d'un monument qui retraçait des souvenirs
« si glorieux pour Manlius, la préoccupation d'un si grand bienfait pré-
« vaudrait toujours contre la conviction de son crime.... Alors les incul-
« pations restèrent dans toute leur force, etc. »
DUREAU DE LA MALLE.

causa de troubles : celle de Catilina mit la république dans le plus grand péril. Mais cette éloquence ne tendait qu'à persuader, et à émouvoir les passions : le bel esprit n'y était d'aucun usage. Un déclamateur fleuri n'aurait eu aucune force dans les affaires.

Rien n'est plus simple que Brutus quand il se rend supérieur à Cicéron, jusqu'à le reprendre et à le confondre : « Vous demandez, lui dit-il [1], la vie à Octave : quelle mort « serait aussi funeste? Vous montrez, par cette demande, « que la tyrannie n'est pas détruite, et qu'on n'a fait que « changer de tyran. Reconnaissez vos paroles. Niez, si vous « l'osez, que cette prière ne convient qu'à un roi, à qui elle « est faite par un homme réduit à la servitude. Vous dites « que vous ne lui demandez qu'une seule grâce ; savoir, qu'il « veuille bien sauver la vie des citoyens qui ont l'estime des « honnêtes gens et de tout le peuple romain. Quoi donc! à « moins qu'il ne le veuille, nous ne serons plus? Mais il vaut « mieux n'être plus que d'être par lui. Non, je ne crois point « que tous les dieux soient déclarés contre le salut de Rome, « jusqu'au point de vouloir qu'on demande à Octave la vie « d'aucun citoyen, encore moins celle des libérateurs de l'u- « nivers.... O Cicéron! vous avouez qu'Octave a un tel pou- « voir, et vous êtes de ses amis! Mais si vous m'aimez, pou- « vez-vous désirer de me voir à Rome, lorsqu'il faudrait me « recommander à cet enfant, afin que j'eusse la permission « d'y aller? Quel est donc celui que vous remerciez de ce qu'il « souffre que je vive encore? Faut-il regarder comme un bon- « heur de ce qu'on demande cette grâce à Octave plutôt qu'à « Antoine?... C'est cette faiblesse et ce désespoir, que les « autres ont à se reprocher comme vous, qui ont inspiré à « César l'ambition de se faire roi.... Si nous nous souvenions « que nous sommes Romains... ils n'auraient pas eu plus « d'audace pour envahir la tyrannie, que nous de courage « pour la repousser.... O vengeur de tant de crimes, je crains « que vous n'ayez fait que retarder un peu notre chute!

[1] Apud. Cicer., *Epist. ad Brutum, epist.* xvi.

« Comment pouvez-vous voir ce que vous avez fait? etc. »

Combien ce discours serait-il énervé, indécent et avili, si on y mettait des pointes et des jeux d'esprit? Faut-il que les hommes chargés de parler en apôtres recueillent avec tant d'affectation les fleurs que Démosthène, Manlius et Brutus ont foulées aux pieds? Faut-il croire que les ministres évangéliques sont moins sérieusement touchés du salut éternel des peuples, que Démosthène ne l'était de la liberté de sa patrie, que Manlius n'avait d'ambition pour séduire la multitude, que Brutus n'avait de courage pour aimer mieux la mort qu'une vie due au tyran?

J'avoue que le genre fleuri a ses grâces; mais elles sont déplacées dans les discours où il ne s'agit point d'un jeu d'esprit plein de délicatesse, et où les grandes passions doivent parler. Le genre fleuri n'atteint jamais au sublime. Qu'est-ce que les anciens auraient dit d'une tragédie où Hécube aurait déploré ses malheurs par des pointes? La vraie douleur ne parle point ainsi. Que pourrait-on croire d'un prédicateur qui viendrait montrer aux pécheurs le jugement de Dieu pendant sur leur tête, et l'enfer ouvert sous leurs pieds, avec les jeux de mots les plus affectés?

Il y a une bienséance à garder pour les paroles comme pour les habits. Une veuve désolée ne porte point le deuil avec beaucoup de broderie, de frisure et de rubans. Un missionnaire apostolique ne doit point faire de la parole de Dieu une parole vaine, et pleine d'ornements affectés. Les païens mêmes auraient été indignés de voir une comédie si mal jouée.

> Ut ridentibus arrident, ita flentibus adflent
> Humani vultus. Si vis me flere, dolendum est
> Primum ipsi tibi; tunc tua me infortunia lædent.
> Telephe, vel Peleu, male si mandata loqueris,
> Aut dormitabo, aut ridebo. Tristia mœstum
> Vultum verba decent [1].

Il ne faut pas faire à l'éloquence le tort de penser qu'elle n'est

[1] HORAT., *de Art. poet.*, v. 101-106.

> On rit avec les fous; près des infortunés
> On pleure; tant l'exemple a de force et de charmes!

qu'un art frivole, dont un déclamateur se sert pour imposer à la faible imagination de la multitude, et pour trafiquer de la parole : c'est un art très-sérieux, qui est destiné à instruire, à réprimer les passions, à corriger les mœurs, à soutenir les lois, à diriger les délibérations publiques, à rendre les hommes bons et heureux. Plus un déclamateur ferait d'efforts pour m'éblouir par les prestiges de son discours, plus je me révolterais contre sa vanité : son empressement pour faire admirer son esprit me paraîtrait le rendre indigne de toute admiration. Je cherche un homme sérieux, qui me parle pour moi, et non pour lui; qui veuille mon salut, et non sa vaine gloire. L'homme digne d'être écouté est celui qui ne se sert de la parole que pour la pensée, et de la pensée que pour la vérité et la vertu. Rien n'est plus méprisable qu'un parleur de métier, qui fait de ses paroles ce qu'un charlatan fait de ses remèdes.

Je prends pour juges de cette question les païens mêmes. Platon ne permet, dans sa république, aucune musique avec les tons efféminés des Lydiens; les Lacédémoniens excluaient de la leur tous les instruments trop composés qui pouvaient amollir les cœurs. L'harmonie qui ne va qu'à flatter l'oreille n'est qu'un amusement de gens faibles et oisifs, elle est indigne d'une république bien policée : elle n'est bonne qu'autant que les sons y conviennent au sens des paroles, et que les paroles y inspirent des sentiments vertueux. La peinture, la sculpture, et les autres beaux-arts, doivent avoir le même but. L'éloquence doit, sans doute, entrer dans le même dessein ; le plaisir n'y doit être mêlé que pour faire le contrepoids des mauvaises passions, et pour rendre la vertu aimable.

Je voudrais qu'un orateur se préparât longtemps en général

Pleurez, si vous voulez faire couler mes larmes.
Acteurs qui retracez des héros malheureux,
Je ris ou je m'endors au milieu de vos jeux,
Si le style contraste avec le personnage :
Le style doit changer ainsi que le visage.
Le chagrin paraît-il sur le front de l'acteur,
Il faut que son discours respire la douleur.

DARU.

pour acquérir un fonds de connaissances, et pour se rendre capable de faire de bons ouvrages. Je voudrais que cette préparation générale le mît en état de se préparer moins pour chaque discours particulier. Je voudrais qu'il fût naturellement très-sensé, et qu'il ramenât tout au bon sens; qu'il fît de solides études; qu'il s'exerçât à raisonner avec justesse et exactitude, se défiant de toute subtilité. Je voudrais qu'il se défiât de son imagination, pour ne se laisser jamais dominer par elle; et qu'il fondât chaque discours sur un principe indubitable, dont il tirerait les conséquences naturelles.

Scribendi recte sapere est et principium et fons.
Rem tibi Socraticæ poterunt ostendere chartæ :
Verbaque provisam rem non invita sequentur.
Qui didicit patriæ quid debeat, et quid amicis, etc. [1].

D'ordinaire, un déclamateur fleuri ne connaît point les principes d'une saine philosophie, ni ceux de la doctrine évangélique, pour perfectionner les mœurs. Il ne veut que des phrases brillantes et que des tours ingénieux. Ce qui lui manque le plus est le fond des choses; il sait parler avec grâce, sans savoir ce qu'il faut dire; il énerve les plus grandes vérités par un tour vain et trop orné.

Au contraire, le véritable orateur n'orne son discours que de vérités lumineuses, que de sentiments nobles, que d'expressions fortes, et proportionnées à ce qu'il tâche d'inspirer; il pense, il sent, et la parole suit. « Il ne dépend point des « paroles, dit saint Augustin [2]; mais les paroles dépendent de « lui. » Un homme qui a l'âme forte et grande, avec quelque facilité naturelle de parler et un grand exercice, ne doit jamais craindre que les termes lui manquent: ses moindres discours auront des traits originaux, que les déclamateurs fleuris ne

[1] HORAT., *de Art. poet.*, v. 309-312.

Le bon sens des beaux vers est la source première.
Poëtes, de Socrate apprenez à penser,
Vous parviendrez sans peine à vous bien énoncer.
L'écrivain qui connaît les sentiments d'un frère,
Les droits de l'amitié, la tendresse d'un père, etc.
DARU.

[2] *De Doct. christ.* lib. IV, n° 61, p. 90.

pourront jamais imiter. Il n'est point esclave des mots, il va droit à la vérité; il sait que la passion est comme l'âme de la parole. Il remonte d'abord au premier principe sur la matière qu'il veut débrouiller; il met ce principe dans son premier point de vue; il le tourne et le retourne, pour y accoutumer ses auditeurs les moins pénétrants; il descend jusqu'aux dernières conséquences par un enchaînement court et sensible. Chaque vérité est mise en sa place par rapport au tout : elle prépare, elle amène, elle appuie une autre vérité qui a besoin de son secours. Cet arrangement sert à éviter les répétitions qu'on peut épargner au lecteur; mais il ne retranche aucune des répétitions par lesquelles il est essentiel de ramener souvent l'auditeur au point qui décide lui seul de tout.

Il faut lui montrer souvent la conclusion dans le principe. De ce principe, comme du centre, se répand la lumière sur toutes les parties de cet ouvrage; de même qu'un peintre place dans son tableau le jour, en sorte que d'un seul endroit il distribue à chaque objet son degré de lumière. Tout le discours est un; il se réduit à une seule proposition, mise au plus grand jour par des tours variés. Cette unité de dessein fait qu'on voit, d'un seul coup d'œil, l'ouvrage entier, comme on voit de la place publique d'une ville toutes les rues et toutes les portes, quand toutes les rues sont droites, égales et en symétrie. Le discours est la proposition développée; la proposition est le discours en abrégé.

Denique sit quodvis simplex duntaxat et unum [1].

Quiconque ne sent pas la beauté et la force de cette unité et de cet ordre, n'a encore rien vu au grand jour; il n'a vu que des ombres dans la caverne de Platon *. Que dirait-on

[1] HORAT., *de Art. poet.*, v. 23.

Il faut que tout ouvrage, à l'unité fidèle,
De la simplicité nous offre le modèle.

DARU.

* Fénelon fait allusion à la belle image employée par Platon, liv. VII de sa République, où il suppose dans une caverne des hommes chargés de chaînes qui les empêchent de se lever, de marcher et de tourner la tête. Derrière eux brille la lumière, dont ils n'ont que les reflets; et devant eux

d'un architecte qui ne sentirait aucune différence entre un grand palais dont tous les bâtiments seraient proportionnés pour former un tout dans le même dessin, et un amas confus de petits édifices qui ne feraient point un vrai tout, quoiqu'ils fussent les uns auprès des autres? Quelle comparaison entre le Colysée, et une multitude confuse de maisons irrégulières d'une ville? Un ouvrage n'a une véritable unité que quand on ne peut rien en ôter sans couper dans le vif.

Il n'a un véritable ordre que quand on ne peut en déplacer aucune partie sans affaiblir, sans obscurcir, sans déranger le tout. C'est ce qu'Horace explique parfaitement :

> ..... nec lucidus ordo.
> Ordinis hæc virtus erit et Venus, aut ego fallor,
> Ut jam nunc dicat, jam nunc debentia dici
> Pleraque differat, et præsens in tempus omittat [1].

Tout auteur qui ne donne point cet ordre à son discours ne possède pas assez sa matière; il n'a qu'un goût imparfait et qu'un demi-génie. L'ordre est ce qu'il y a de plus rare dans les opérations de l'esprit : quand l'ordre, la justesse, la force et la véhémence se trouvent réunis, le discours est parfait. Mais il faut avoir tout vu, tout pénétré et tout embrassé, pour savoir la place précise de chaque mot : c'est ce qu'un déclamateur livré à son imagination et sans science ne peut discerner.

Isocrate est doux, insinuant, plein d'élégance; mais peut-on le comparer à Homère? Allons plus loin ; je ne crains pas

passent des ombres, qu'ils prennent pour des êtres réels. La caverne, c'est le globe où nous vivons; les chaînes qui chargent les hommes, ce sont nos passions et nos préjugés; les ombres qui passent, c'est nous, c'est la figure du monde, que nous prenons pour une réalité.

Dans la plupart des éditions modernes, on a, par une erreur singulière, substitué, dans ce passage de Fénelon, *Pluton* à *Platon*.

A. F. D.

[1] HORAT., *de Art. poet.*, v. 41-44.

> Choisit-on bien, on trouve avec facilité
> L'expression heureuse, et l'ordre, et la clarté
> L'ordre à mes yeux, Pisons, est lui-même une grâce :
> L'esprit judicieux veut tout voir à sa place.

DARU.

de dire que Démosthène me paraît supérieur à Cicéron. Je proteste que personne n'admire Cicéron plus que je fais : il embellit tout ce qu'il touche, il fait honneur à la parole, il fait des mots ce qu'un autre n'en saurait faire ; il a je ne sais combien de sortes d'esprit ; il est même court et véhément toutes les fois qu'il veut l'être contre Catilina, contre Verrès, contre Antoine. Mais on remarque quelque parure dans son discours : l'art y est merveilleux, mais on l'entrevoit : l'orateur, en pensant au salut de la république, ne s'oublie pas et ne se laisse pas oublier. Démosthène paraît sortir de soi, et ne voir que la patrie. Il ne cherche point le beau, il le fait sans y penser ; il est au-dessus de l'admiration. Il se sert de la parole comme un homme modeste de son habit pour se couvrir. Il tonne, il foudroie ; c'est un torrent qui entraîne tout. On ne peut le critiquer, parce qu'on est saisi ; on pense aux choses qu'il dit, et non à ses paroles. On le perd de vue, on n'est occupé que de Philippe, qui envahit tout. Je suis charmé de ces deux orateurs ; mais j'avoue que je suis moins touché de l'art infini et de la magnifique éloquence de Cicéron, que de la rapide simplicité de Démosthène.

L'art se décrédite lui-même, il se trahit en se montrant : « Isocrate, dit Longin (*Du Subl.*, chap. XXXI), est tombé dans « une faute de petit écolier.... Et voici par où il débute : *Puis-* « *que le discours a naturellement la vertu de rendre les cho-* « *ses grandes petites, et les petites grandes ; qu'il sait don-* « *ner les grâces de la nouveauté aux choses les plus vieilles,* « *et qu'il fait paraître vieilles celles qui sont nouvellement* « *faites.* Est-ce ainsi, dira quelqu'un, ô Isocrate, que vous « allez changer toutes choses à l'égard des Lacédémoniens et « des Athéniens ? En faisant de cette sorte l'éloge du discours, « il fait proprement un exorde pour avertir ses auditeurs « de ne rien croire de ce qu'il va dire. » En effet, c'est déclarer au monde que les orateurs ne sont que des sophistes, tels que le Gorgias de Platon et que les autres rhéteurs de la Grèce, qui abusaient de la parole pour imposer au peuple.

Si l'éloquence demande que l'orateur soit homme de bien,

et cru tel, pour toutes les affaires les plus profanes, à combien plus forte raison doit-on croire ces paroles de saint Augustin sur les hommes qui ne doivent parler qu'en apôtres! « Celui-là parle avec sublimité, dont la vie ne peut être ex- « posée à aucun mépris. » Que peut-on espérer des discours d'un jeune homme sans fonds d'étude, sans expérience, sans réputation acquise, et qui se joue de la parole, et qui veut peut-être faire fortune dans le ministère où il s'agit d'être pauvre avec Jésus-Christ, de porter la croix avec lui en se renonçant, et de vaincre les passions des hommes pour les convertir?

Je ne puis me résoudre à finir cet article sans dire un mot de l'éloquence des Pères. Certaines personnes éclairées ne leur font pas une exacte justice. On en juge par quelque métaphore dure de Tertullien, par quelque période enflée de saint Cyprien, par quelque endroit obscur de saint Ambroise, par quelque antithèse subtile et rimée de saint Augustin, par quelques jeux de mots de saint Pierre Chrysologue. Mais il faut avoir égard au goût dépravé des temps où les Pères ont vécu. Le goût commençait à se gâter à Rome peu de temps après celui d'Auguste. Juvénal a moins de délicatesse qu'Horace; Sénèque le tragique et Lucain ont une enflure choquante. Rome tombait; les études d'Athènes même étaient déchues, quand saint Basile et saint Grégoire de Nazianze y allèrent. Les raffinements d'esprit avaient prévalu. Les Pères, instruits par les mauvais rhéteurs de leur temps, étaient entraînés dans le préjugé universel : c'est à quoi les sages mêmes ne résistent presque jamais. On ne croyait pas qu'il fût permis de parler d'une façon simple et naturelle. Le monde était, pour la parole, dans l'état où il serait pour les habits, si personne n'osait paraître vêtu d'une belle étoffe sans la charger de la plus épaisse broderie. Suivant cette mode, il ne fallait point parler, il fallait déclamer. Mais si on veut avoir la patience d'examiner les écrits des Pères, on y verra des choses d'un grand prix. Saint Cyprien a une magnanimité et une véhémence qui ressemble à celle de Démosthène. On

trouve dans saint Chrysostome un jugement exquis, des images nobles, une morale sensible et aimable. Saint Augustin est tout ensemble sublime et populaire; il remonte aux plus hauts principes par les tours les plus familiers; il interroge, il se fait interroger, il répond; c'est une conversation entre lui et son auditeur; les comparaisons viennent à propos dissiper tous les doutes : nous l'avons vu descendre jusqu'aux dernières grossièretés de la populace, pour la redresser. Saint Bernard a été un prodige dans un siècle barbare : on trouve en lui de la délicatesse, de l'élévation, du tour, de la tendresse et de la véhémence. On est étonné de tout ce qu'il y a de beau et de grand dans les Pères, quand on connaît les siècles où ils ont écrit. On pardonne à Montaigne des expressions gasconnes, et à Marot un vieux langage : pourquoi ne veut-on pas passer aux Pères l'enflure de leur temps, avec laquelle on trouverait des vérités précieuses, exprimées par les traits les plus forts?

Mais il ne m'appartient pas de faire ici l'ouvrage qui est réservé à quelque savante main; il me suffit de proposer en gros ce qu'on peut attendre de l'auteur d'une excellente rhétorique. Il peut embellir son ouvrage, en imitant Cicéron par le mélange des exemples avec les préceptes. « Les hommes « qui ont un génie pénétrant et rapide, dit saint Augustin [1], « profitent plus facilement dans l'éloquence, en lisant les dis- « cours des hommes éloquents, qu'en étudiant les préceptes « mêmes de l'art. » On pourrait faire une agréable peinture des divers caractères des orateurs, de leurs mœurs, de leurs goûts et de leurs maximes. Il faudrait même les comparer ensemble, pour donner au lecteur de quoi juger du degré d'excellence de chacun d'entre eux.

V.

Projet de poétique.

Une poétique ne me paraîtrait pas moins à désirer qu'une rhétorique. La poésie est plus sérieuse et plus utile que le

[1] *De Doct. christ.* lib. IV, n° 14, p. 65.

vulgaire ne le croit. La religion a consacré la poésie à son usage, dès l'origine du genre humain. Avant que les hommes eussent un texte d'écriture divine, les sacrés cantiques, qu'ils savaient par cœur, conservaient la mémoire de l'origine du monde, et la tradition des merveilles de Dieu. Rien n'égale la magnificence et le transport des cantiques de Moïse; le livre de Job est un poëme plein des figures les plus hardies et les plus majestueuses; le Cantique des Cantiques exprime avec grâce et tendresse l'union mystérieuse de Dieu époux avec l'âme de l'homme, qui devient son épouse; les Psaumes seront l'admiration et la consolation de tous les siècles et de tous les peuples où le vrai Dieu sera connu et senti. Toute l'Écriture est pleine de poésie, dans les endroits même où l'on ne trouve aucune trace de versification.

D'ailleurs, la poésie a donné au monde les premières lois : c'est elle qui a adouci les hommes farouches et sauvages, qui les a rassemblés des forêts où ils étaient épars et errants, qui les a policés, qui a réglé les mœurs, qui a formé les familles et les nations, qui a fait sentir les douceurs de la société, qui a rappelé l'usage de la raison, cultivé la vertu, et inventé les beaux-arts; c'est elle qui a élevé les courages pour la guerre, et qui les a modérés pour la paix.

Silvestres homines sacer interpresque deorum,
Cædibus et victu fœdo deterruit Orpheus;
Dictus ob hoc lenire tigres, rabidosque leones:
Dictus et Amphion Thebanæ conditor arcis,
Saxa movere sono testudinis, et prece blanda
Ducere quo vellet. Fuit hæc sapientia quondam, etc.
....
Sic honor et nomen divinis vatibus atque
Carminibus venit. Post hos insignis Homerus,
Tyrtæusque mares animos in Martia bella
Versibus exacuit [1].

La parole animée par les vives images, par les grandes

[1] HORAT., *de Art. poet.*, v. 391-403.

Un chantre, ami des dieux, polit l'homme sauvage
Que nourrissait le gland, que souillait le carnage;
C'est lui qu'on peint charmant les affreux leopards.
Amphion d'une ville élève les remparts,

figures, par le transport des passions et par le charme de l'harmonie, fut nommée le langage des dieux; les peuples les plus barbares même n'y ont pas été insensibles. Autant on doit mépriser les mauvais poëtes, autant doit-on admirer et chérir un grand poëte qui ne fait point de la poésie un jeu d'esprit pour s'attirer une vaine gloire, mais qui l'emploie à transporter les hommes en faveur de la vertu et de la religion.

Me sera-t-il permis de représenter ici ma peine sur ce que la perfection de la versification française me paraît presque impossible? Ce qui me confirme dans cette pensée est de voir que nos plus grands poëtes ont fait beaucoup de vers faibles. Personne n'en a fait de plus beaux que Malherbe; combien en a-t-il fait qui ne sont guère dignes de lui! Ceux mêmes d'entre nos poëtes les plus estimables qui ont eu le moins d'inégalité en ont fait assez souvent de raboteux, d'obscurs et de languissants : ils ont voulu donner à leur pensée un tour délicat, et il la faut chercher; ils sont pleins d'épithètes forcées pour attraper la rime. En retranchant certains vers, on ne retrancherait aucune beauté : c'est ce qu'on remarquerait sans peine, si on examinait chacun de leurs vers en toute rigueur.

Notre versification perd plus, si je ne me trompe, qu'elle ne gagne par les rimes : elle perd beaucoup de variété, de facilité et d'harmonie. Souvent la rime, qu'un poëte va chercher bien loin, le réduit à allonger et à faire languir son discours; il lui faut deux ou trois vers postiches pour en amener un dont il a besoin. On est scrupuleux pour n'employer que des rimes riches, et on ne l'est ni sur le fond des pensées et

Et, le luth à la main, la fable le présente
Disposant à son gré la pierre obéissante.
De l'homme brut encor premiers législateurs,
Ces sages inspirés adoucirent les mœurs.
. . . . . .
Ainsi des lavoris des filles de Mémoire
Les noms furent dès lors consacrés par la gloire.
Après Orphée, on vit, dans les âges suivants,
De Tyrtée et d'Homère éclater les talents.
A leurs mâles accents les guerriers s'enflammèrent.

DARU.

des sentiments, ni sur la clarté des termes, ni sur les tours naturels, ni sur la noblesse des expressions. La rime ne nous donne que l'uniformité des finales, qui est souvent ennuyeuse, et qu'on évite dans la prose, tant elle est loin de flatter l'oreille. Cette répétition de syllabes finales lasse même dans les grands vers héroïques, où deux masculins sont toujours suivis de deux féminins.

Il est vrai qu'on trouve plus d'harmonie dans les odes et dans les stances, où les rimes entrelacées ont plus de cadence et de variété. Mais les grands vers héroïques, qui demanderaient le son le plus doux, le plus varié et le plus majestueux, sont souvent ceux qui ont le moins cette perfection.

Les vers irréguliers ont le même entrelacement de rimes que les odes; de plus, leur inégalité, sans règle uniforme, donne la liberté de varier leur mesure et leur cadence, suivant qu'on veut s'élever ou se rabaisser. M. de la Fontaine en a fait un très-bon usage.

Je n'ai garde néanmoins de vouloir abolir les rimes; sans elles, notre versification tomberait. Nous n'avons point dans notre langue cette diversité de brèves et de longues, qui faisait dans le grec et dans le latin la règle des pieds et la mesure des vers. Mais je croirais qu'il serait à propos de mettre nos poëtes un peu plus au large sur les rimes, pour leur donner le moyen d'être plus exacts sur le sens et sur l'harmonie. En relâchant un peu sur la rime, on rendrait la raison plus parfaite; on viserait avec plus de facilité au beau, au grand, au simple, au facile; on épargnerait aux plus grands poëtes des tours forcés, des épithètes cousues, des pensées qui ne se présentent pas d'abord assez clairement à l'esprit.

L'exemple des Grecs et des Latins peut nous encourager à prendre cette liberté : leur versification était, sans comparaison, moins gênante que la nôtre; la rime est plus difficile elle seule que toutes leurs règles ensemble. Les Grecs avaient néanmoins recours aux divers dialectes : de plus, les uns et les autres avaient des syllabes superflues qu'ils ajoutaient librement pour remplir leurs vers. Horace se donne de grandes

commodités pour la versification dans ses Satires, dans ses Épîtres, et même en quelques Odes : pourquoi ne chercherions-nous pas de semblables soulagements, nous dont la versification est si gênante, et si capable d'amortir le feu d'un bon poëte ?

La sévérité de notre langue contre presque toutes les inversions de phrases augmente encore infiniment la difficulté de faire des vers français. On s'est mis à pure perte dans une espèce de torture pour faire un ouvrage. Nous serions tentés de croire qu'on a cherché le difficile plutôt que le beau. Chez nous un poëte a autant besoin de penser à l'arrangement d'une syllabe qu'aux plus grands sentiments, qu'aux plus vives peintures, qu'aux traits les plus hardis. Au contraire, les anciens facilitaient, par des inversions fréquentes, les belles cadences, la variété, et les expressions passionnées. Les inversions se tournaient en grande figure, et tenaient l'esprit suspendu dans l'attente du merveilleux. C'est ce qu'on voit dans ce commencement d'églogue :

Pastorum musam Damonis et Alphesibœi,
Immemor herbarum quos est mirata juvenca
Certantes, quorum stupefactæ carmine lynces,
Et mutata suos requierunt flumina cursus;
Damonis musam dicemus et Alphesibœi [1].

Otez cette inversion, et mettez ces paroles dans un arrangement de grammairien qui suit la construction de la phrase, vous leur ôterez leur mouvement, leur majesté, leur grâce et leur harmonie : c'est cette suspension qui saisit le lecteur. Combien notre langue est-elle timide et scrupuleuse en comparaison ! Oserions-nous imiter ce vers, où tous les mots sont dérangés ?

[1] VIRG., *Eclog.* VIII, v. 1-5.

D'Hylas et de Damon je rediral les chants,
D'Hylas et de Damon, dont les accords touchants
Firent à la génisse oublier l'herbe tendre;
Lorsque du fond des bois, charmés de les entendre,
Ils virent s'avancer les tigres et les ours;
Et les fleuves émus interrompre leur cours.

FIRMIN DIDOT.

Aret ager, vitio moriens sitit aeris herba [1].

Quand Horace veut préparer son lecteur à quelque grand objet, il le mène sans lui montrer où il va, et sans le laisser respirer :

Qualem ministrum fulminis alitem [2].

J'avoue qu'il ne faut point introduire tout à coup dans notre langue un grand nombre de ces inversions ; on n'y est point accoutumé, elles paraîtraient dures et pleines d'obscurité. L'ode pindarique de M. Despréaux n'est pas exempte, ce me semble, de cette imperfection. Je le remarque avec d'autant plus de liberté, que j'admire d'ailleurs les ouvrages de ce grand poëte. Il faudrait choisir de proche en proche les inversions les plus douces et les plus voisines de celles que notre langue permet déjà. Par exemple, toute notre nation a approuvé celles-ci :

Là se perdent ces noms de maîtres de la terre,
.....
Et tombent avec eux, d'une chute commune,
Tous ceux que leur fortune
Faisait leurs serviteurs [3].

Ronsard avait trop entrepris tout à coup. Il avait forcé notre langue par des inversions trop hardies et obscures ; c'était un langage cru et informe. Il y ajoutait trop de mots composés, qui n'étaient point encore introduits dans le commerce de la nation : il parlait français en grec, malgré les Français mêmes. Il n'avait pas tort, ce me semble, de tenter quelque nouvelle route pour enrichir notre langue, pour enhardir notre poésie, et pour dénouer notre versification naissante. Mais,

[1] VIRG., *Eclog.* VII, v. 57.

Dans nos champs, dévorés de soif et de chaleur,
En vain l'herbe mourante implore la fraîcheur.
TISSOT.

[2] HORAT., *Od.* lib. IV, *od.* III, v. 1.

Tel que le noble oiseau ministre du tonnerre.
DARU.

[3] MALHERBE, *Paraph. du Ps.* CXLV.

en fait de langue, on ne vient à bout de rien sans l'aveu des hommes pour lesquels on parle. On ne doit jamais faire deux pas à la fois; et il faut s'arrêter dès qu'on ne se voit pas suivi de la multitude. La singularité est dangereuse en tout : elle ne peut être excusée dans les choses qui ne dépendent que de l'usage.

L'excès choquant de Ronsard nous a un peu jetés dans l'extrémité opposée : on a appauvri, desséché et gêné notre langue. Elle n'ose jamais procéder que suivant la méthode la plus scrupuleuse et la plus uniforme de la grammaire : on voit toujours venir d'abord un nominatif substantif, qui mène son adjectif comme par la main ; son verbe ne manque pas de marcher derrière, suivi d'un adverbe qui ne souffre rien entre deux ; et le régime appelle aussitôt un accusatif, qui ne peut jamais se déplacer. C'est ce qui exclut toute suspension de l'esprit, toute attention, toute surprise, toute variété et souvent toute magnifique cadence.

Je conviens, d'un autre côté, qu'on ne doit jamais hasarder aucune locution ambiguë; j'irais même d'ordinaire, avec Quintilien, jusqu'à éviter toute phrase que le lecteur entend, mais qu'il pourrait ne pas entendre s'il ne suppléait pas ce qui y manque. Il faut une diction simple, précise et dégagée, où tout se développe de soi-même et aille au-devant du lecteur. Quand un auteur parle au public, il n'y a aucune peine qu'il ne doive prendre pour en épargner à son lecteur ; il faut que tout le travail soit pour lui seul, et tout le plaisir avec tout le fruit pour celui dont il veut être lu. Un auteur ne doit laisser rien à chercher dans sa pensée; il n'y a que les faiseurs d'énigmes qui soient en droit de présenter un sens enveloppé. Auguste voulait qu'on usât de répétitions fréquentes, plutôt que de laisser quelque péril d'obscurité dans le discours. En effet, le premier de tous les devoirs d'un homme qui n'écrit que pour être entendu est de soulager son lecteur, en se faisant d'abord entendre.

J'avoue que nos plus grands poëtes français, gênés par les lois rigoureuses de notre versification, manquent en quelques

endroits de ce degré de clarté parfaite. Un homme qui pense beaucoup veut beaucoup dire; il ne peut se résoudre à rien perdre; il sent le prix de tout ce qu'il a trouvé; il fait de grands efforts pour renfermer tout dans les bornes étroites d'un vers. On veut même trop de délicatesse, elle dégénère en subtilité. On veut trop éblouir et surprendre; on veut avoir plus d'esprit que son lecteur, et le lui faire sentir, pour lui enlever son admiration; au lieu qu'il faudrait n'en avoir jamais plus que lui, et lui en donner même, sans paraître en avoir. On ne se contente pas de la simple raison, des grâces naïves, du sentiment le plus vif, qui font la perfection réelle; on va un peu au delà du but par amour-propre. On ne sait pas être sobre dans la recherche du beau : on ignore l'art de s'arrêter tout court en deçà des ornements ambitieux. Le mieux auquel on aspire fait qu'on gâte le bien, dit un proverbe italien. On tombe dans le défaut de répandre un peu trop de sel, et de vouloir donner un goût trop relevé à ce qu'on assaisonne; on fait comme ceux qui chargent une étoffe de trop de broderie. Le goût exquis craint le trop en tout, sans en excepter l'esprit même. L'esprit lasse beaucoup, dès qu'on l'affecte et qu'on le prodigue. C'est en avoir de reste, que d'en savoir retrancher pour s'accommoder à celui de la multitude, et pour lui aplanir le chemin. Les poëtes qui ont le plus d'essor, de génie, d'étendue de pensées et de fécondité, sont ceux qui doivent le plus craindre cet écueil de l'excès d'esprit. C'est, dira-t-on, un beau défaut, c'est un défaut rare, c'est un défaut merveilleux. J'en conviens; mais c'est un vrai défaut, et l'un des plus difficiles à corriger. Horace veut qu'un auteur s'exécute sans indulgence sur l'esprit même :

> Vir bonus et prudens versus reprehendet inertes;
> Culpabit duros; incomptis allinet atrum
> Transverso calamo signum; ambitiosa recidet
> Ornamenta; parum claris lucem dare coget [1].

[1] HORAT., *de Art. poet.*, v. 445 448.

> D'un trait de son crayon le rigide censeur
> Efface les endroits qu'a négligés l'auteur.

On gagne beaucoup en perdant tous les ornements superflus, pour se borner aux beautés simples, faciles, claires, et négligées en apparence. Pour la poésie, comme pour l'architecture, il faut que tous les morceaux nécessaires se tournent en ornements naturels. Mais tout ornement qui n'est qu'ornement est de trop; retranchez-le, il ne manque rien, il n'y a que la vanité qui en souffre. Un auteur qui a trop d'esprit, et qui en veut toujours avoir, lasse et épuise le mien : je n'en veux point avoir tant. S'il en montrait moins, il me laisserait respirer, et me ferait plus de plaisir : il me tient trop tendu, la lecture de ses vers me devient une étude. Tant d'éclairs m'éblouissent; je cherche une lumière douce qui soulage mes faibles yeux. Je demande un poëte aimable, proportionné au commun des hommes, qui fasse tout pour eux, et rien pour lui. Je veux un sublime si familier, si doux et si simple, que chacun soit d'abord tenté de croire qu'il l'aurait trouvé sans peine, quoique peu d'hommes soient capables de le trouver. Je préfère l'aimable au surprenant et au merveilleux. Je veux un homme qui me fasse oublier qu'il est auteur, et qui se mette comme de plain-pied en conversation avec moi. Je veux qu'il me mette devant les yeux un laboureur qui craint pour ses moissons, un berger qui ne connaît que son village et son troupeau, une nourrice attendrie pour son petit enfant; je veux qu'il me fasse penser, non à lui et à son bel esprit, mais aux bergers qu'il fait parler.

Despectus tibi sum, nec qui sim quæris, Alexi;
Quam dives pecoris nivei, quam lactis abundans.
Mille meæ Siculiis errant in montibus agnæ;
Lac mihi non æstate novum, non frigore, defit.
Canto quæ solitus, si quando armenta vocabat,
Amphion Dircæus in Actæo Aracyntho.
Nec sum adeo informis; nuper me in littore vidi,
Quum placidum ventis staret mare [1]....

De ce vers qui se traîne il blâme la faiblesse;
Il ne vous cache point que ce vers dur le blesse :
Il veut qu'on sacrifie une fausse beauté,
Qu'en un passage obscur on jette la clarté.

DARU.

[1] VIRG., *Eclog.* II, v. 19-26.

Tu rebutes mes vœux, Alexis, tu me fuis,

Combien cette naïveté champêtre a-t-elle plus de grâce qu'un trait subtil et raffiné d'un bel esprit!

Ex noto fictum carmen sequar, ut sibi quivis
Speret idem; sudet multum, frustraque laboret
Ausus idem : tantum series juncturaque pollet!
Tantum de medio sumptis accedit honoris [1]!

Oh! qu'il y a de grandeur à se rabaisser ainsi, pour se proportionner à tout ce qu'on peint, et pour atteindre à tous les divers caractères! Combien un homme est-il au-dessus de ce qu'on nomme esprit, quand il ne craint point d'en cacher une partie! Afin qu'un ouvrage soit véritablement beau, il faut que l'auteur s'y oublie, et me permette de l'oublier; il faut qu'il me laisse seul en pleine liberté. Par exemple, il faut que Virgile disparaisse, et que je m'imagine voir ce beau lieu :

Muscosi fontes, et somno mollior herba, etc. [2].

Il faut que je désire d'être transporté dans cet autre endroit :

. . . O mihi tum quam molliter ossa quiescant,
Vestra meos olim si fistula dicat amores!

Sans daigner seulement t'informer qui je suis;
Combien j'ai de troupeaux, combien j'ai de laitages.
Mille brebis, d'Enna couvraot tes pâturages,
L'hiver même, pour moi versent des flots de lait :
Je répète les airs qu'Amphion modulait,
Lorsque sur l'Aracynthe, oubliant l'herbe tendre,
Ses troupeaux vers le soir accouraient pour l'entendre.
Je ne suis pas non plus si dépourvu d'attraits;
Dans la mer immobile un jour je vis mes traits.

FIRMIN DIDOT.

[1] HORAT., *de Art. poet.*, v. 249-253.

J'aurais volontiers l'heureuse fiction
A des sujets connus que m'offrirait l'histoire.
Tel auteur croit pouvoir l'essayer avec gloire,
Qui ne fait bien souvent qu'un effort malheureux :
Tant ce travail modeste est encor périlleux;
Tant dans l'art de la scène un goût pur apprécie
D'un plan bien ordonné la savante harmonie!

DARU.

[2] VIRG., *Eclog.* VII, v. 45.

Fontaines, dont la mousse environne les flots;
Gazons, dont la mollesse invite au doux repos.

LANGEAC.

Atque utinam ex vobis unus, vestrique fuissem
Aut custos gregis, aut maturæ vinitor uvæ [1]!

Il faut que j'envie le bonheur de ceux qui sont dans cet autre lieu dépeint par Horace :

Qua pinus ingens albaque populus
Umbram hospitalem consociare amant
Ramis, et obliquo laborat
Lympha fugax trepidare rivo [2].

J'aime bien mieux être occupé de cet ombrage et de ce ruisseau, que d'un bel esprit importun qui ne me laisse point respirer. Voilà les espèces d'ouvrages dont le charme ne s'use jamais : loin de perdre à être relus, ils se font toujours redemander; leur lecture n'est point une étude, on s'y repose, on s'y délasse. Les ouvrages brillants et façonnés imposent et éblouissent; mais ils ont une pointe fine qui s'émousse bientôt. Ce n'est ni le difficile, ni le rare, ni le merveilleux, que je cherche; c'est le beau simple, aimable et commode, que je goûte. Si les fleurs qu'on foule aux pieds dans une prairie sont aussi belles que celles des somptueux jardins, je les en aime mieux. Je n'envie rien à personne. Le beau ne perdrait

[1] VIRG., *Eclog.* X, v. 33-36.

. . . . . O que si quelques jours
Votre luth à ces monts racontait mes amours,
Gallus dans le tombeau reposerait tranquille!
Que n'ai-je parmi vous, dans un modeste asile,
Ou marié la vigne, ou soigné les troupeaux!

LANGEAC.

[2] HORAT., *Od.* lib. II; *od.* III, v. 9-13.

Sur ces bords où les pins et les saules tremblants
Aiment à marier leur ombre hospitalière,
Auprès de ce ruisseau dont les flots gazouillants
Effleurent le gazon dans leur course légère.

DARU.

Là, parmi des arbres sans nombre
T'offrant son dôme hospitalier,
Du vieux pin le feuillage sombre
Se plaît à marier son ombre
A la pâleur du peuplier.

Plus loin, la source fugitive,
Qui suit à regret les détours
Du lit où son onde est captive,
Semble s'échapper de sa rive,
Et vouloir abréger son cours.

DE WAILLY.

rien de son prix, quand il serait commun à tout le genre humain; il en serait plus estimable. La rareté est un défaut et une pauvreté de la nature. Les rayons du soleil n'en sont pas moins un grand trésor, quoiqu'ils éclairent tout l'univers. Je veux un beau si naturel, qu'il n'ait aucun besoin de me surprendre par sa nouveauté : je veux que ses grâces ne vieillissent jamais, et que je ne puisse presque me passer de lui.

. . . . . Decies repetita placebit [1].

La poésie est sans doute une imitation et une peinture. Représentons-nous donc Raphaël qui fait un tableau : il se garde bien de faire des figures bizarres, à moins qu'il ne travaille dans le grotesque; il ne cherche point un coloris éblouissant; loin de vouloir que l'art saute aux yeux, il ne songe qu'à le cacher; il voudrait pouvoir tromper le spectateur, et lui faire prendre son tableau pour Jésus-Christ même transfiguré sur le Thabor. Sa peinture n'est bonne qu'autant qu'on y trouve de vérité. L'art est défectueux dès qu'il est outré; il doit viser à la ressemblance. Puisqu'on prend tant de plaisir à voir, dans un paysage du Titien, des chèvres qui grimpent sur une colline pendante en précipice; ou, dans un tableau de Teniers, des festins de village et des danses rustiques; faut-il s'étonner qu'on aime à voir dans l'Odyssée des peintures si naïves du détail de la vie humaine? On croit être dans les lieux qu'Homère dépeint, y voir et y entendre les hommes. Cette simplicité de mœurs semble ramener l'âge d'or. Le bonhomme Eumée me touche bien plus qu'un héros de Clélie ou de Cléopâtre. Les vains préjugés de notre temps avilissent de telles beautés : mais nos défauts ne diminuent point le vrai prix d'une vie si raisonnable et si naturelle. Malheur à ceux qui ne sentent point le charme de ces vers :

Fortunate senex, hic, inter flumina nota
Et fontes sacros, frigus captabis opacum [2].

[1] HORAT., *de Art. poet.*, v. 364.
[2] VIRG., *Eclog.* I, v. 52, 53.

Heureux vieillard, ici nos fontaines sacrées,
Nos forêts te verront, sous leur sombre épaisseur,
De l'ombrage et des eaux respirer la fraîcheur.

TISSOT.

Rien n'est au-dessus de cette peinture de la vie champêtre :

O fortunatos nimium, sua si bona norint, etc. [1] !

Tout m'y plaît, et même cet endroit si éloigné des idées romanesques :

. . . . . At frigida Tempe,
Mugitusque boum, mollesque sub arbore somni [2].

Je suis attendri tout de même pour la solitude d'Horace :

O rus, quando ego te aspiciam? quandoque licebit
Nunc veterum libris, nunc somno et inertibus horis,
Ducere sollicitæ jucunda oblivia vitæ [3] ?

Les anciens ne se sont pas contentés de peindre simplement d'après nature, ils ont joint la passion à la vérité.

Homère ne peint point un jeune homme qui va périr dans les combats, sans lui donner des grâces touchantes : il le représente plein de courage et de vertu ; il vous intéresse pour lui, il vous le fait aimer, il vous engage à craindre pour sa vie ; il vous montre son père accablé de vieillesse, et alarmé des périls de ce cher enfant ; il vous fait voir la nouvelle épouse de ce jeune homme qui tremble pour lui, vous tremblez avec elle. C'est une espèce de trahison : le poëte ne vous attendrit avec tant de grâce et de douceur que pour vous mener au moment fatal où vous voyez tout à coup celui que vous aimez qui nage dans son sang, et dont les yeux sont fermés par l'éternelle nuit.

[1] VIRG., *Georg.* II, v. 458.

Heureux l'homme des champs, s'il connaît son bonheur, etc.
DELILLE.

[2] VIRG., *Georg.* II, v. 469, 470.

. . . . . Une claire fontaine,
Dont l'onde en murmurant l'endort sous un vieux chêne,
Un troupeau qui mugit, des vallons, des forêts.
DELILLE.

[3] *Serm.*, lib. II, *satir.* VI, v. 60-62.

O ma chère campagne ! ô tranquilles demeures !
Quand pourrai-je, au sommeil donnant de douces heures,
Ou, trouvant dans l'étude un utile plaisir,
Parmi ces enchanteurs, charme de mon loisir,
Au sein de la paresse et d'une paix profonde
Goûter l'heureux oubli des orages du monde !
DARU.

Virgile prend pour Pallas, fils d'Évandre, les mêmes soins de nous affliger, qu'Homère avait pris de nous faire pleurer Patrocle. Nous sommes charmés de la douleur que Nisus et Euryale nous coûtent. J'ai vu un jeune prince, à huit ans, saisi de douleur à la vue du péril du petit Joas. Je l'ai vu impatient sur ce que le grand prêtre cachait à Joas son nom et sa naissance. Je l'ai vu pleurer amèrement en écoutant ces vers:

Ah miseram Eurydicen! anima fugiente, vocabat:
Eurydicen toto referebant flumine ripæ [1].

Vit-on jamais rien de mieux amené, ni qui prépare un plus vif sentiment, que ce songe d'Énée?

Tempus erat quo prima quies mortalibus ægris,
. . . . . .
Raptatus bigis, ut quondam, aterque cruento
Pulvere, perque pedes trajectus lora tumentes.
Hei mihi! qualis erat! quantum mutatus ab illo
Hectore qui redit exuvias indutus Achillis, etc.
Ille nihil, nec me quærentem vana moratur, etc. [2].

Le bel esprit pourrait-il toucher ainsi le cœur?

[1] VIRG., *Georg.* IV, v. 526, 527.

. . . . . sa voix expirante,
Jusqu'au dernier soupir formant un faible son,
D'Eurydice, en flottant, murmurait le doux nom:
Eurydice, ô douleur! Touchés de son supplice,
Les échos répétaient: Eurydice, Eurydice.

DELILLE.

[2] VIRG., *Æneid.* II, v. 268-287.

C'était l'heure où, du jour adoucissant les peines,
Le sommeil, grâce aux dieux, se glisse dans nos veines.
Tout à coup, le front pâle et chargé de douleurs,
Hector près de mon lit a paru tout en pleurs;
Et tel qu'après son char la Victoire inhumaine,
Noir de poudre et de sang, le traîna sur l'arène,
Je vois ses pieds encore et meurtris et percés
Des indignes liens qui les ont traversés.
Hélas! qu'en cet état de lui-même il diffère!
Ce n'est plus cet Hector, ce guerrier tutélaire
Qui, des armes d'Achille orgueilleux ravisseur,
Dans les murs paternels revenait en vainqueur;
Ou, courant assiéger les vingt rois de la Grèce,
Lançait sur leurs vaisseaux la flamme vengeresse.
Combien il est changé! le sang de toutes parts
Souillait sa barbe épaisse et ses cheveux épars....

FONTANES.

Peut-on lire cet endroit sans être ému?

O mihi sola mei super Astyanactis imago!
Sic oculos, sic ille manus, sic ora ferebat;
Et nunc æquali tecum pubesceret ævo [1].

Les traits du bel esprit seraient déplacés et choquants dans un discours si passionné, où il ne doit rester de parole qu'à la douleur.

Le poëte ne fait jamais mourir personne sans peindre vivement quelque circonstance qui intéresse le lecteur.

On est affligé pour la vertu, quand on lit cet endroit:

. . . . Cadit et Ripheus, justissimus unus
Qui fuit in Teucris, et servantissimus æqui.
Dis aliter visum [2].

On croit être au milieu de Troie, saisi d'horreur et de compassion, quand on lit ces vers:

Tum pavidæ tectis matres ingentibus errant,
Amplexæque tenent postes, atque oscula figunt [3].
Vidi Hecubam, centumque nurus, Priamumque per aras
Sanguine fœdantem quos ipse sacraverat ignes [4].

[1] VIRG., *Æneid.* III, v. 489-491.

O seul et doux portrait de ce fils que j'adore
Cher enfant, c'est par vous que je suis mère encore.
De mon Astyanax, dans mes jours de douleur,
Votre aimable présence entretenait mon cœur.
Voilà son air, son port, son maintien, son langage:
Ce sont les mêmes traits; il aurait le même âge.

DELILLE.

[2] VIRG., *Æneid.* II, v. 426-428.

Riphée . . . . . tombe égorgé de même,
Riphée, hélas! si juste et si chéri des siens!
Mais le ciel le confond dans l'arrêt des Troyens.

[3] VIRG., *Æneid.* II, v. 489, 490.

Les femmes, perçant l'air d'horribles hurlements
Dans l'enceinte royale errent désespérées;
Au seuil de ces parvis, à leurs portes sacrées,
Elles collent leur bouche, entrelacent leurs bras

[4] VIRG., *Æneid.* II, v. 501, 502.

J'ai vu . . . . . .
Hécube échevelée errer sous ces lambris;
Le glaive moissonner les femmes de ses fils;
Et son époux, hélas! à son moment suprême,
Ensanglanter l'autel qu'il consacra lui-même.

DELILLE.

Arma diu senior desueta trementibus ævo
Circumdat nequidquam humeris, et inutile ferrum
Cingitur, ac densos fertur moriturus in hostes [1].

Sic fatus senior, telumque imbelle sine ictu
Conjecit [2].

Nunc morere. Hoc dicens, altaria ad ipsa trementem
Traxit, et in multo lapsantem sanguine nati;
Implicuitque comam læva, dextraque coruscum
Extulit ac lateri capulo tenus abdidit ensem.
Hæc finis Priami fatorum; hic exitus illum
Sorte tulit, Trojam incensam et prolapsa videntem
Pergama, tot quondam populis terrisque superbum
Regnatorem Asiæ. Jacet ingens littore truncus,
Avulsumque humeris caput, et sine nomine corpus [3].

Le poëte ne représente point le malheur d'Eurydice sans nous la montrer toute prête à revoir la lumière, et replongée tout à coup dans la profonde nuit des enfers :

Jamque pedem referens casus evaserat omnes,
Redditaque Eurydice superas veniebat ad auras.

[1] VIRG., *Æneid.* II, v. 509-511.

. . . . . D'une armure impuissante
Ce vieillard charge en vain son épaule tremblante
Prend un glaive, à son bras dès longtemps étranger,
Et s'apprête à mourir plutôt qu'à se venger.

[2] VIRG., *Æneid.* II, v. 544-545.

. . . . . A ces mots, au vainqueur inhumain
Il jette un faible trait.. . . . . .

DELILLE.

[3] VIRG., *Æneid.* II, v. 550-558.

. . . . . Menrs. Il dit; et, d'un bras sanguinaire,
Du monarque traîné par ses cheveux blanchis,
Et nageant dans le sang du dernier de ses fils,
Il pousse vers l'autel la vieillesse tremblante :
De l'autre, saisissant l'épée étincelante,
Lève le fer mortel, l'enfonce, et de son flanc
Arrache avec la vie un vain reste de sang.
Ainsi finit Priam; ainsi la destinée
Marqua par cent malheurs sa mort infortunée.
Il périt en voyant de ses derniers regards
Brûler son Ilion et crouler ses remparts.
Et ce grand potentat, dont les mains souveraines
De tant de nations avaient tenu les rênes,
Que l'Asie à genoux entourait autrefois
De l'amour des sujets et du respect des rois,
De lui-même aujourd'hui reste méconnaissable,
Hélas! et dans la foule étendu sur le sable,
N'est plus, dans cet amas des lambeaux d'Ilion,
Qu'un cadavre sans tombe, et qu'un débris sans nom.

DELILLE.

. . . . . .
Illa, Quis et me, inquit, miseram, et te perdidit, Orpheu?
Quis tantus furor? En iterum crudelia retro
Fata vocant, conditque natantia lumina somnus.
Jamque vale : feror ingenti circumdata nocte,
Invalidasque tibi tendens, heu! non tua, palmas[1].

Les animaux souffrants que ce poëte met comme devant nos yeux nous affligent :

Propter aquæ rivum viridi procumbit in ulva
Perdita, nec seræ meminit decedere nocti[2].

La peste des animaux est un tableau qui nous émeut :

Hinc lætis vituli vulgo morinntur in herbis,
Et dulces animas plena ad præsepia reddunt.
. . . . . .
Labitur, infelix studiorum atque immemor herbæ
Victor equus, fontesque avertitur, et pede terram
Crebra ferit..... ....
Ecce autem duro fumans sub vomere taurus
Concidit, et mixtum spumis vomit ore cruorem,
Extremosque ciet gemitus : it tristis arator,
Mœrentem abjungens fraterna morte juvencum,
Atque opere in medio defixa relinquit aratra.
Non umbræ altorum nemorum, non mollia possunt
Prata movere animum, non qui per saxa volutus
Purior electro campum petit amnis[3].

Virgile anime et passionne tout. Dans ses vers tout pense,

[1] VIRG., *Georg.* IV, v. 485-498.

Enfin il revenait des gouffres du Ténare,
Possesseur d'Eurydice et vainqueur du Tartare.....
Eurydice s'écrie : O destin rigoureux!
Hélas! quel dieu cruel nous a perdus tous deux?
Quelle fureur! voilà qu'au ténébreux abîme
Le barbare Destin rappelle sa victime.
Adieu : déjà je sens dans un nuage épais
Nager mes yeux éteints, et fermés pour jamais.
Adieu, mon cher Orphée; Eurydice expirante
En vain te cherche encor de sa main défaillante :
L'horrible mort, jetant son voile autour de moi,
M'entraîne loin du jour, hélas! et loin de toi.

DELILLE.

[2] VIRG., *Eclog.* VIII, v. 87-88.

La génisse amoureuse, errante au bord des eaux,
Succombe, et sans espoir elle fuit le repos;
C'est en vain que la nuit sous nos toits la rappelle.

LANGEAC.

[3] VIRG., *Georg.* III, v. 494-498, 515-522.

Tout meurt dans le bercail, dans les champs tout périt;
L'agneau tombe en suçant le lait qui le nourrit;
La génisse languit dans un vert pâturage....

tout a du sentiment, tout vous en donne; les arbres mêmes vous touchent:

Exiit ad cœlum ramis felicibus arbos,
Miraturque novas frondes, et non sua poma [1]

Une fleur attire votre compassion, quand Virgile la peint prête à se flétrir:

Purpureus veluti cum flos succisus aratro
Languescit moriens [2].

Vous croyez voir les moindres plantes que le printemps ranime, égaie et embellit:

Inque novos soles audent se gramina tuto
Credere [3].

Un rossignol est Philomèle qui vous attendrit sur ses malheurs:

Qualis populea mœrens Philomela sub umbra [4].

Le coursier, l'œil éteint, et l'oreille baissée,
Distillant lentement une sueur glacée,
Languit, chancelle, tombe, et se débat en vain....
Il néglige les eaux, renonce au pâturage,
Et sent s'évanouir son superbe courage...
Voyez-vous le taureau, fumant sous l'aiguillon,
D'un sang mêlé d'écume inonder son sillon?
Il meurt; l'autre, affligé de la mort de son frère,
Regagne tristement l'étable solitaire;
Son maître l'accompagne accablé de regrets,
Et laisse en soupirant ses travaux imparfaits.
Le doux tapis des prés, l'asile d'un bois sombre
La fraîcheur du matin jointe à celle de l'ombre,
Le cristal d'un ruisseau qui rajeunit les prés,
Et roule une eau d'argent sur des sables dorés,
Rien ne peut des troupeaux ranimer la faiblesse.

DELILLE.

[1] VIRG., *Georg.* II, v. 81, 82.

Bientôt ce trone s'élève en arbre vigoureux,
Et, se couvrant des fruits d'une race étrangère
Admire ces enfants dont il n'est pas le père.

DELILLE.

[2] VIRG., *Æneid.* IX, v. 433, 436.

Tel meurt avant le temps, sur la terre couché,
Un lis que la charrue en passant a touché.

DELILLE.

[3] VIRG., *Georg.* II, v. 322.

Aux rayons doux encor du soleil printanier,
Le gazon sans péril ose se confier.

DELILLE.

[4] VIRG., *Georg.* IV, v. 511.

Telle sur un rameau, durant la nuit obscure,

Horace fait en trois vers un tableau où tout vit et inspire du sentiment :

. . . . . Fugit retro
Levis juventas et decor, arida
Pellente lascivos amores
Canitie, facilemque somnum [1].

Veut-il peindre en deux coups de pinceau deux hommes que personne ne puisse méconnaître, et qui saisissent le spectateur ? il vous met devant les yeux la folie incorrigible de Pâris et la colère implacable d'Achille :

Quid Paris? ut salvus regnet, vivatque beatus,
Cogi posse negat [2].
Jura neget sibi nata, nihil non arroget armis [3].

Horace veut-il nous toucher en faveur des lieux où il souhaiterait de finir sa vie avec son ami ? il nous inspire le désir d'y aller :

Ille terrarum mihi præter omnes
Angelus ridet. . . . . .
. . . . . Ibi tu calentem
Debita sparges lacryma favillam
Vatis amici [4].

Fait-il un portrait d'Ulysse ? il le peint supérieur aux tempêtes de la mer, au naufrage même, et à la plus cruelle fortune :

Philomèle plaintive attendrit la nature.

DELILLE.

[1] HORAT., *Od.* lib. II, *od.* XI, v. 5, 8.

Déjà s'envolent nos beaux jours ;
Aux grâces du printemps succède la vieillesse ;
Elle a banni l'essaim des folâtres Amours,
Et le sommeil facile, et la douce allégresse.

DE WAILLY.

[2] HORAT., *Ep.* lib. I, *ep.* II, v. 10, 11.

Mais l'amoureux Pâris, aveugle en son délire,
Refuse son bonheur et la paix de l'empire.

DARU.

[3] HORAT., *de Art. poet.* v. 122.

Implacable, bravant l'autorité des lois,
Et sur le glaive seul appuyant tous ses droits.

DARU.

[4] HORAT., *Od.* lib. II, *od.* VI, v. 13, 14 et 22-24.

Rien n'égale à mes yeux ce petit coin du monde.....
Vos pleurs y mouilleront la cendre tiède encore
Du poëte que vous aimez.

DE WAILLY.

. . . . . aspera multa
Pertulit, adversis rerum immersabilis undis [1].

Peint-il Rome invincible jusque dans ses malheurs? écoutez-le :

Duris ut ilex tonsa bipennibus
Nigræ feraci frondis in algido,
Per damna, per cædes, ab ipso
Ducit opes animumque ferro.
Non hydra secto corpore firmior, etc. [2].

Catulle, qu'on ne peut nommer sans avoir horreur de ses obscénités, est au comble de la perfection pour une simplicité passionnée :

Odi et amo. Quare id faciam fortasse requiris.
Nescio; sed fieri sentio, et excrucior [3].

Combien Ovide et Martial, avec leurs traits ingénieux et façonnés, sont-ils au-dessous de ces paroles négligées, où le cœur saisi parle seul dans une espèce de désespoir!

Que peut-on voir de plus simple et de plus touchant, dans un poëme, que le roi Priam réduit dans sa vieillesse à baiser *les mains meurtrières* d'Achille, qui ont arraché la vie à ses enfants [4]? Il lui demande, pour unique adoucissement de ses maux, le corps du grand Hector. Il aurait gâté tout, s'il eût donné le moindre ornement à ses paroles : aussi n'expriment-elles que sa douleur. Il le conjure par son père, accablé de vieillesse, d'avoir pitié du plus infortuné de tous les pères.

[1] HORAT., *Ep.* lib. I, *ep.* II, v. 21, 22.

. . . . . Égaré sur les mers,
Et vainqueur d'Ilion comme de la fortune,
Retrouvant son Ithaque en dépit de Neptune.

DARU.

[2] HORAT., *Od.* lib. IV, *od.* IV, v. 57-61.

Rome prend sous nos coups une force nouvelle,
Et le glaive et le feu la trouvent immortelle :
Ainsi, vainqueur du fer, l'orme étend ses rameaux.
Jamais monstre pareil n'étonna la Colchide ;
L'hydre même d'Alcide
Renaissait moins de fois sous les coups du héros.

DARU.

[3] « J'aime et je hais. Comment se peut-il? je l'ignore; mais je le sens, « et je suis à la torture. (*Epigr.* LXXXVI.)

[4] *Iliad.*, liv. XXIV.

Le bel esprit a le malheur d'affaiblir les grandes passions où il prétend orner. C'est peu, selon Horace, qu'un poëme soit beau et brillant; il faut qu'il soit touchant, aimable, et par conséquent simple, naturel et passionné :

Non satis est pulchra esse poemata ; dulcia sunto,
Et quocumque volent, animum auditoris agunto [1].

Le beau qui n'est que beau, c'est-à-dire brillant, n'est beau qu'à demi : il faut qu'il exprime les passions pour les inspirer; il faut qu'il s'empare du cœur pour le tourner vers le but légitime d'un poëme.

VI.

Projet d'un Traité sur la tragédie.

Il faut séparer d'abord la tragédie d'avec la comédie. L'une représente les grands événements qui excitent les violentes passions ; l'autre se borne à représenter les mœurs des hommes dans une condition privée.

Pour la tragédie, je dois commencer en déclarant que je ne souhaite point qu'on perfectionne les spectacles où l'on ne représente les passions corrompues que pour les allumer. Nous avons vu que Platon et les sages législateurs du paganisme rejetaient loin de toute république bien policée les fables et les instruments de musique qui pouvaient amollir une nation par le goût de la volupté. Quelle devrait donc être la sévérité des nations chrétiennes contre les spectacles contagieux ! Loin de vouloir qu'on perfectionne de tels spectacles, je ressens une véritable joie de ce qu'ils sont chez nous imparfaits en leur genre. Nos poëtes les ont rendus languissants, fades et doucereux comme les romans. On n'y parle que de feux, de chaînes, de tourments. On y veut mourir en se portant bien. Une personne très-imparfaite est nommée un soleil, ou tout au moins une aurore; ses yeux sont deux astres. Tous

[1] HORAT., *de Art. poet.*, v. 99, 100.

Oui, ce n'est point assez des beautés éclatantes ;
Il faut connaître aussi ces beautés plus puissantes
Qui pénètrent nos cœurs doucement entraînés.

DARU.

les termes sont outrés, et rien ne montre une vraie passion. Tant mieux; la faiblesse du poison diminue le mal. Mais il me semble qu'on pourrait donner aux tragédies une merveilleuse force, suivant les idées très-philosophiques de l'antiquité, sans y mêler cet amour volage et déréglé qui fait tant de ravages.

Chez les Grecs, la tragédie était entièrement indépendante de l'amour profane Par exemple, l'OEdipe de Sophocle n'a aucun mélange de cette passion étrangère au sujet. Les autres tragédies de ce grand poëte sont de même. M. Corneille n'a fait qu'affaiblir l'action, que la rendre double, et que distraire le spectateur dans son OEdipe, par l'épisode d'un froid amour de Thésée pour Dircé. M. Racine est tombé dans le même inconvénient en composant sa Phèdre : il a fait un double spectacle, en joignant à Phèdre furieuse Hippolyte soupirant, contre son vrai caractère. Il fallait laisser Phèdre toute seule dans sa fureur; l'action aurait été unique, courte, vive et rapide. Mais nos deux poëtes tragiques, qui méritent d'ailleurs les plus grands éloges, ont été entraînés par le torrent; ils ont cédé au goût des pièces romanesques, qui avaient prévalu. La mode du bel esprit faisait mettre de l'amour partout; on s'imaginait qu'il était impossible d'éviter l'ennui pendant deux heures sans le secours de quelque intrigue galante; on croyait être obligé à s'impatienter dans le spectacle le plus grand et le plus passionné, à moins qu'un héros langoureux ne vînt l'interrompre; encore fallait-il que ses soupirs fussent ornés de pointes, et que son désespoir fût exprimé par des espèces d'épigrammes. Voilà ce que le désir de plaire au public arrache aux plus grands auteurs, contre les règles. De là vient cette passion si façonnée :

Impitoyable soif de gloire,
Dont l'aveugle et noble transport
Me fait précipiter ma mort
Pour faire vivre ma mémoire,
Arrête pour quelques moments
Les impétueux sentiments
De cette inexorable envie,
Et souffre qu'en ce triste et favorable jour,

Avant que de donner ma vie,
Je donne un soupir à l'amour[1].

On n'osait mourir de douleur, sans faire des pointes et des jeux d'esprit en mourant. De là vient ce désespoir si ampoulé et si fleuri :

Percé jusques au fond du cœur
D'une atteinte imprévue aussi bien que mortelle,
Misérable vengeur d'une juste querelle,
Et malheureux objet d'une injuste rigueur[2].....

Jamais douleur sérieuse ne parla un langage si pompeux et si affecté.

Il me semble qu'il faudrait aussi retrancher de la tragédie une vaine enflure, qui est contre toute vraisemblance. Par exemple, ces vers ont je ne sais quoi d'outré :

Impatients désirs d'une illustre vengeance
A qui la mort d'un père a donné la naissance,
Enfants impétueux de mon ressentiment,
Que ma douleur séduite embrasse aveuglément,
Vous régnez sur mon âme avecque trop d'empire :
Pour le moins un moment souffrez que je respire,
Et que je considère, en l'état où je suis,
Et ce que je hasarde, et ce que je poursuis[3].

M. Despréaux trouvait dans ces paroles une généalogie *des impatients désirs d'une illustre vengeance*, qui étaient les *enfants impétueux* d'un noble *ressentiment*, et qui étaient *embrassés* par une *douleur séduite*. Les personnes considérables qui parlent avec passion dans une tragédie doivent parler avec noblesse et vivacité; mais on parle naturellement et sans ces tours si façonnés, quand la passion parle. Personne ne voudrait être plaint dans son malheur par son ami avec tant d'emphase.

M. Racine n'était pas exempt de ce défaut, que la coutume avait rendu comme nécessaire. Rien n'est moins naturel que la narration de la mort d'Hippolyte à la fin de la tragédie de Phèdre, qui a d'ailleurs de grandes beautés. Théramène, qui

[1] CORN., *Œdipe*, act. III, sc. I.
[2] *Ibid.*, *le Cid*, act. I, sc. 10.
[3] *Ibid.*, *Cinna*, act. I, sc. 1.

vient pour apprendre à Thésée la mort funeste de son fils, devrait ne dire que ces deux mots, et manquer même de force pour les prononcer distinctement : « Hippolyte est mort. Un « monstre, envoyé du fond de la mer par la colère des dieux, l'a « fait périr. Je l'ai vu. » Un tel homme, saisi, éperdu, sans haleine, peut-il s'amuser à faire la description la plus pompeuse et la plus fleurie de la figure du dragon?

L'œil morne maintenant et la tête baissée,
Semblaient se conformer à sa triste pensée, etc.
La terre s'en émeut, l'air en est infecté;
Le flot qui l'apporta recule épouvanté [1].

Sophocle est bien loin de cette élégance si déplacée et si contraire à la vraisemblance; il ne fait dire à OEdipe que des mots entrecoupés; tout est douleur : ἰοῦ, ἰοῦ· αἴ, αἴ; αἴ, αἴ· φεῦ, φεῦ. C'est plutôt un gémissement, ou un cri, qu'un discours : « Hélas! hélas! dit-il [2], tout est éclairci. O lumière, je « te vois maintenant pour la dernière fois!... Hélas! hélas! « malheur à moi! Où suis-je, malheureux? Comment est-ce « que la voix me manque tout à coup? O fortune, où êtes-vous « allée?... Malheureux! malheureux! je ressens une cruelle « fureur avec le souvenir de mes maux!... O amis, que me « reste-t-il à voir, à aimer, à entretenir, à entendre avec con- « solation? O amis, rejetez au plus tôt loin de vous un scélé- « rat, un homme exécrable, objet de l'horreur des dieux et « des hommes!... Périsse celui qui me dégagea de mes liens « dans les lieux sauvages où j'étais exposé, et qui me sauva « la vie! Quel cruel secours! je serais mort avec moins de « douleur pour moi et pour les miens;... je ne serais ni le « meurtrier de mon père, ni l'époux de ma mère. Maintenant « je suis au comble du malheur. Misérable! j'ai souillé mes « parents, et j'ai eu des enfants de celle qui m'a mis au « monde! »

C'est ainsi que parle la nature, quand elle succombe à la douleur : jamais rien ne fut plus éloigné des phrases brillantes

[1] RAC., *Phèd.*, act. V, sc. 6.
[2] *Œdipe*, act. IV et VI.

du bel esprit. Hercule et Philoctète parlent avec la même douleur vive et simple dans Sophocle.

M. Racine, qui avait fort étudié les grands modèles de l'antiquité, avait formé le plan d'une tragédie française d'OEdipe, suivant le goût de Sophocle, sans y mêler aucune intrigue postiche d'amour, et suivant la simplicité grecque. Un tel spectacle pourrait être très-curieux, très-vif, très-rapide, très-intéressant : il ne serait point applaudi ; mais il saisirait, il ferait répandre des larmes, il ne laisserait pas respirer, il inspirerait l'amour des vertus et l'horreur des crimes, il entrerait fort utilement dans le dessein des meilleures lois ; la religion même la plus pure n'en serait point alarmée ; on n'en retrancherait que de faux ornements qui blessent les règles.

Notre versification, trop gênante, engage souvent les meilleurs poëtes tragiques à faire des vers chargés d'épithètes, pour attraper la rime. Pour faire un bon vers, on l'accompagne d'un autre vers faible qui le gâte. Par exemple, je suis charmé quand je lis ces mots :

Qu'il mourût [1] !

mais je ne puis souffrir le vers que la rime amène aussitôt :

Ou qu'un beau désespoir alors le secourût.

Les périphrases outrées de nos vers n'ont rien de naturel ; elles ne représentent point des hommes qui parlent en conversation sérieuse, noble et passionnée. On ôte au spectateur le plus grand plaisir du spectacle, quand on en ôte cette vraisemblance.

J'avoue que les anciens donnaient quelque hauteur de langage au cothurne :

An tragica desævit, et ampullatur in arte [2] ?

mais il ne faut point que le cothurne altère l'imitation de la vraie nature ; il peut seulement la peindre en beau et en grand. Mais tout homme doit toujours parler humainement :

[1] CORN., *Horace*, act. III, sc. 6.
[2] HORAT., *Epist.* lib. I, *ep.* III, v. 14.

rien n est plus ridicule pour un héros, dans les plus grandes actions de sa vie, que de ne joindre pas à la noblesse et à la force une simplicité qui est très-opposée à l'enflure :

Projicit ampullas et sesquipedalia verba [1].

Il suffit de faire parler Agamemnon avec hauteur, Achille avec emportement, Ulysse avec sagesse, Médée avec fureur. Mais le langage fastueux et outré dégrade tout : plus on représente de grands caractères et de fortes passions, plus il faut y mettre une noble et véhémente simplicité.

Il me paraît même qu'on a donné souvent aux Romains un discours trop fastueux : ils pensaient hautement, mais ils parlaient avec modération. C'était le peuple-roi, il est vrai, *populum late regem* [2]; mais ce peuple était aussi doux pour les manières de s'exprimer dans la société, qu'appliqué à vaincre les nations jalouses de sa puissance :

Parcere subjectis, et debellare superbos [3].

Horace a fait le même portrait en d'autres termes :

Imperet, bellante prior, jacentem
Lenis in hostem [4].

Il ne paraît point assez de proportion entre l'emphase avec laquelle Auguste parle dans la tragédie de Cinna, et la modeste simplicité avec laquelle Suétone nous le dépeint dans tout le détail de ses mœurs. Il laissait encore à Rome une si grande apparence de l'ancienne liberté de la république, qu'il ne voulait point qu'on le nommât SEIGNEUR.

DOMINI appellationem et maledictum et opprobrium semper exhorruit. Cum, spectante eo ludos, pronuntiatum esset in mimo, *O dominum*

[1] HOR., *de Art. poet.*, v. 97.

Doit bannir loin de soi l'enflure et les grands mots.
DARU.

[2] VIRG., *Æneid.*, lib. I, v. 23.

[3] *Ibid.*, lib. VI, v. 864.

Donne aux vaincus la paix, aux rebelles des fers,
DELILLE.

[4] *Carm. Sæcul.* v. 51.

Que le fils glorieux d'Anchise et de Vénus
Soumette l'ennemi rebelle,
Et montre sa clémence aux ennemis vaincus.
DARU.

æquum et bonum! et universi quasi de se ipso dictum exultantes comprobassent, et statim manu vultuque indecoras adulationes repressit; et insequenti die gravissimo corripuit edicto, dominumque se posthac appellari ne a liberis quidem aut nepotibus suis, vel serio, vel joco, passus est..... In consulatu pedibus fere, extra consulatum sæpe adoperta sella per publicum incessit. Promiscuis salutationibus admittebat et plebem.... Quoties magistratuum comitiis interesset, tribus cum candidatis suis circuibat, supplicabatque more solenni. Ferebat ei ipse suffragium in tribu, ut unus e populo.... Filiam et neptes ita instituit, ut etiam lanificio assuefaceret.... Habitavit in ædibus modicis Hortensianis, neque laxitate neque cultu conspicuis, ut in quibus porticus breves essent... et sine marmore ullo aut insigni pavimento conspicuæ : ac per annos amplius quadraginta eodem cubiculo hieme et æstate mansit... Instrumenti ejus et supellectilis parcimonia apparet etiam nunc residuis lectis atque mensis, quorum pleraque vix privatæ elegantiæ sint... Veste non temere alia quam domestica usus est, ab uxore et sorore et filia neptibusque confecta.... Cœnam trinis ferculis, aut, cum abundantissime, senis, præbebat, ut non nimio sumptu, ita summa comitate.... Cibi minimi erat, atque vulgaris fere, etc. [1].

La pompe et l'enflure conviennent beaucoup moins à ce qu'on appelait la *civilité romaine*, qu'au faste d'un roi de

[1] SUETON., *August.* n°s 53, 53, 64, 72, 73, 74, 76.

« Il rejeta toujours le nom de SEIGNEUR, comme une injure et un op-
« probre. Un jour qu'il était au théâtre, un acteur ayant prononcé ce
« vers,

O le maître clément! ô le maître équitable!

« tout le peuple le lui appliqua, et battit des mains avec transport : il fit
« cesser ces acclamations indécentes par des gestes d'indignation. Le len-
« demain, il réprimanda sévèrement le peuple dans un édit, et défendit
« qu'on l'appelât jamais du nom de *seigneur*. Il ne le permettait pas
« même à ses enfants, ni sérieusement ni en badinant.... Lorsqu'il était
« consul, il marchait ordinairement à pied; lorsqu'il ne l'était pas, il
« se faisait porter dans une litière ouverte, et laissait approcher tout le
« monde, même le bas peuple.... Toutes les fois qu'il assistait aux comi-
« ces, il parcourait les tribus avec les candidats qu'il protégeait, et de-
« mandait les suffrages dans la forme ordinaire : il donnait lui-même le
« sien à son rang, comme un simple citoyen.... Il éleva sa fille et ses
« petites-filles avec la plus grande simplicité, jusqu'à leur faire apprendre
« à filer.... Il occupa la maison d'Hortensius; elle n'était ni grande, ni
« ornée; les galeries en étaient étroites et de pierre commune; ni mar-
« bre, ni marqueterie dans les cabinets et les salles à manger. Il coucha
« dans la même chambre pendant quarante ans, hiver et été... On peut
« juger de son économie dans l'ameublement, par des lits et des tables
« qui subsistent encore, et qui sont à peine dignes d'un particulier aisé...
« Il ne mit guère d'autres habits que ceux que lui faisaient sa femme, sa
« sœur et ses filles ... Ses repas étaient ordinairement de trois services,
« et jamais de plus de six : la liberté y régnait plus que la profusion.... Il
« mangeait peu, et sa nourriture était extrêmement simple. »

LA HARPE.

Perse. Malgré la rigueur de Tibère, et la servile flatterie où les Romains tombèrent de son temps et sous ses successeurs, nous apprenons de Pline que Trajan vivait encore en bon et sociable citoyen dans une aimable familiarité. Les réponses de cet empereur sont courtes, simples, précises, éloignées de toute enflure. Les bas-reliefs de sa colonne le représentent toujours dans la plus modeste attitude, lors même qu'il commande aux légions. Tout ce que nous voyons dans Tite-Live, dans Plutarque, dans Cicéron, dans Suétone, nous représente les Romains comme des hommes hautains par leurs sentiments, mais simples, naturels, et modestes dans leurs paroles; ils n'ont aucune ressemblance avec les héros bouffis et empesés de nos romans. Un grand homme ne déclame point en comédien, il parle en termes forts et précis dans une conversation : il ne dit rien de bas, mais il ne dit rien de façonné et de fastueux :

Ne quicumque deus, quicumque adhibebitur heros,
Regali conspectus in auro nuper et ostro,
Migret in obscuras humili sermone tabernas;
Aut, dum vitat humum, nubes et inania captet.....
Ut festis[1], etc.

La noblesse du genre tragique ne doit point empêcher que les héros mêmes ne parlent avec simplicité, à proportion de la nature des choses dont ils s'entretiennent :

Et tragicus plerumque dolet sermone pedestri[2].

VII.

Projet d'un Traité sur la comédie.

La comédie représente les mœurs des hommes dans une

[1] HORAT., *de Art. poet.*, v. 227-232.

Ne laisse pas surtout ce grave personnage,
Ce héros ou ce dieu, que, tout à l'heure encor,
Nous avons admiré vêtu de pourpre et d'or,
Prendre le ton des lieux où le peuple réside,
Ou, de peur de ramper, se perdre dans le vide.

DARU.

[2] HORAT., *de Art. poet.*, v. 95.

Souvent la tragédie, avec simplicité,
Exprime les douleurs dont l'âme est accablée.

DARU.

condition privée; ainsi elle doit prendre un ton moins haut que la tragédie. Le socque est inférieur au cothurne; mais certains hommes, dans les moindres conditions de même que dans les plus hautes, ont, par leur naturel, un caractère d'arrogance :

Iratusque Chremes tumido delitigat ore [1].

J'avoue que les traits plaisants d'Aristophane me paraissent souvent bas; ils sentent la farce, faite exprès pour amuser et pour mener le peuple. Qu'y a-t-il de plus ridicule que la peinture d'un roi de Perse qui marche avec une armée de quarante mille hommes, pour aller sur une montagne d'or satisfaire aux infirmités de la nature?

Le respect de l'antiquité doit être grand; mais je suis autorisé par les anciens contre les anciens mêmes. Horace m'apprend à juger de Plaute :

At nostri proavi Plautinos et numeros, et
Laudavere saies, nimium patienter utrosque,
Ne dicam stulte, mirati; si modo ego et vos
Scimus inurbanum lepido seponere dicto [2].

Serait-ce la basse plaisanterie de Plaute que César aurait voulu trouver dans Térence : *vis comica?* Ménandre avait donné à celui-ci un goût pur et exquis. Scipion et Lélius, amis de Térence, distinguaient avec délicatesse en sa faveur ce qu'Horace nomme *lepidum*, d'avec ce qui est *inurbanum*. Ce poëte comique a une naïveté inimitable, qui plaît et qui attendrit par le simple récit d'un fait très-commun.

Sic cogitabam : Hem, hic parvæ consuetudinis
Causa mortem hujus tam fert familiariter :

[1] HORAT., *de Art. poet.*, v. 94.

Quelquefois cependant, élevant son langage,
Thalie, en vers pompeux, peint Chrémès irrité.

DARU.

[2] HORAT., *de Art. poet.*, v. 270-274.

Nos pères, dont le goût n'était pas encor sûr,
Vantaient le sel de Plaute et son style assez dur;
Mais nous, qui d'un bon mot distinguons la licence....
Nous pouvons, sans manquer de respect envers eux,
De trop de complaisance assurer nos aïeux.

DARU.

Quid si ipse amasset? Quid mihi hic faciet patri?....
Effertur : imus[1], etc.

Rien ne joue mieux, sans outrer aucun caractère. La suite est passionnée :

At, at! hoc illud est,
Hinc illæ lacrymæ, hæc illa est misericordia[2].

Voici un autre récit où la passion parle toute seule :

Memor essem! O Mysis, Mysis, etiam nunc mihi
Scripta illa dicta sunt in animo, Chrysidis
De Glycerio. Jam ferme moriens me vocat :
Accessi : vos semotæ, nos soli, incipit :
Mi Pamphile, hujus formam atque ætatem vides, etc.
Quod ego per hanc te dextram oro, et ingenium tuum ;
Per tuam fidem, perque hujus solitudinem
Te obtestor, etc.
Te isti virum do, amicum, tutorem, patrem, etc.
.....
Hanc mihi in manum dat, mors continuo ipsam occupat.
Accepi, acceptam servabo[3].

Tout ce que l'esprit ajouterait à ces simples et touchantes paroles ne ferait que les affaiblir. Mais en voici d'autres qui vont jusqu'à un vrai transport :

Neque virgo est usquam, neque ego, qui illam e conspectu amisi meo.
Ubi quæram? ubi investigem? quem perconter? quam insistam viam?

[1] TERENT., *Andr.*, act. I, sc. 1.

« Voici comment je raisonnais. Quoi ! une faible liaison rend mon fils « aussi sensible à la mort de cette femme! Que serait-ce donc s'il l'avait « aimée? Comment s'affligerait-il s'il perdait son père?.... On emporte le « corps; nous marchons, etc. »

LE MONNIER.

[2] TERENT., *Andr.*, act. I, sc. 6

« Mais, mais, c'est cela même. Le voilà le sujet de ses larmes; le voilà le « sujet de sa compassion. »

LE MONNIER.

[3] TERENT., *Andr.*, act. I, sc. 6.

« Que je songe à elle! Ah! Mysis, Mysis, elles sont encore gravées dans « mon cœur, les dernières paroles que m'adressa Chrysis en faveur de « Glycérie. Prête à mourir, elle m'appelle; j'approche, vous étiez éloi- « gnées; nous étions seuls. Elle me dit : *Mon cher Pamphile, vous « voyez sa jeunesse et sa beauté... C'est par cette main que je vous pré- « sente, c'est par votre caractère et votre bonne foi, c'est par l'aban- « don où vous la voyez, que je vous conjure, etc... Je vous la donne : « soyez son époux, son ami, son tuteur, son père...* Elle met la main « de Glycérie dans la mienne, et meurt. Je l'ai reçue : je la garderai. »

LE MONNIER.

Incertus sum. Una hæc spes est : ubi ubi est, diu celari non potest [1].

Cette passion parle encore ici avec la même vivacité :

Egone quid velim?
Cum milite isto præsens, absens ut sies,
Dies noctesque me ames, me desideres,
Me somnies, me expectes, de me cogites,
Me speres, me te obtectes, mecum tota sis :
Meus fac sis postremo animus, quando ego sum tuus [2].

Peut-on désirer un dramatique plus vif et plus ingénu?

Il faut avouer que Molière est un grand poëte comique. Je ne crains pas de dire qu'il a enfoncé plus avant que Térence dans certains caractères; il a embrassé une plus grande variété de sujets; il a peint par des traits forts presque tout ce que nous voyons de déréglé et de ridicule. Térence se borne à représenter des vieillards avares et ombrageux, de jeunes hommes prodigues et étourdis, des courtisanes avides et impudentes, des parasites bas et flatteurs, des esclaves imposteurs et scélérats. Ces caractères méritaient sans doute d'être traités suivant les mœurs des Grecs et des Romains. De plus, nous n'avons que six pièces de ce grand auteur. Mais enfin, Molière a ouvert un chemin tout nouveau. Encore une fois, je le trouve grand : mais ne puis-je pas parler en toute liberté sur ses défauts?

En pensant bien, il parle souvent mal; il se sert des phrases les plus forcées et les moins naturelles. Térence dit en quatre mots, avec la plus élégante simplicité, ce que celui-ci ne dit qu'avec une multitude de métaphores qui approchent du galimatias. J'aime bien mieux sa prose que ses vers. Par

[1] TERENT. *Eunuch*, act. II, sc. 4.

« La fille est perdue; et moi aussi, qui ne l'ai pas suivie des yeux. Où « la chercher? par où suivre ses pas? à qui m'informer? quel chemin « prendre? Je n'en sais rien. Je n'ai qu'une espérance : en quelque en- « droit qu'elle soit, elle ne peut rester longtemps cachée. »

LE MONNIER.

[2] TERENT., *Eunuch.*, act. I, sc. 2.

« Que pourrais-je désirer? Avec votre capitaine, tâchez d'en être tou- « jours éloignée. Que jour et nuit je sois l'objet de vos désirs, de vos rê- « ves, de votre attente, de vos pensées, de votre espérance, de vos plai- « sirs; soyez tout entière avec moi; enfin, que votre âme soit la mienne, « puisque la mienne est la vôtre. »

LE MONNIER.

exemple, l'Avare est moins mal écrit que les pièces qui sont en vers. Il est vrai que la versification française l'a gêné; il est vrai même qu'il a mieux réussi pour les vers dans l'Amphitryon, où il a pris la liberté de faire des vers irréguliers. Mais, en général, il me paraît, jusque dans sa prose, ne parler point assez simplement pour exprimer toutes les passions.

D'ailleurs, il a outré souvent les caractères : il a voulu, par cette liberté, plaire au parterre, frapper les spectateurs les moins délicats, et rendre le ridicule plus sensible. Mais quoiqu'on doive marquer chaque passion dans son plus fort degré et par ses traits les plus vifs, pour en mieux montrer l'excès et la difformité, on n'a pas besoin de forcer la nature, et d'abandonner le vraisemblable. Ainsi, malgré l'exemple de Plaute, où nous lisons, *Cedo tertiam*, je soutiens, contre Molière, qu'un avare qui n'est point fou ne va jamais jusqu'à vouloir regarder dans la troisième main de l'homme qu'il soupçonne de l'avoir volé.

Un autre défaut de Molière, que beaucoup de gens d'esprit lui pardonnent, et que je n'ai garde de lui pardonner, est qu'il a donné un tour gracieux au vice, avec une austérité ridicule et odieuse à la vertu. Je comprends que ses défenseurs ne manqueront pas de dire qu'il a traité avec honneur la vraie probité, qu'il n'a attaqué qu'une vertu chagrine et qu'une hypocrisie détestable : mais, sans entrer dans cette longue discussion, je soutiens que Platon et les autres législateurs de l'antiquité païenne n'auraient jamais admis dans leurs républiques un tel jeu sur les mœurs.

Enfin, je ne puis m'empêcher de croire, avec M. Despréaux, que Molière, qui peint avec tant de force et de beauté les mœurs de son pays, tombe trop bas quand il imite le badinage de la comédie italienne :

> Dans ce sac ridicule où Scapin s'enveloppe,
> Je ne reconnais plus l'auteur du Misanthrope [1].

[1] BOIL., *Art. poet.*, chant III.

VIII.

Projet d'un Traité sur l'histoire.

Il est, ce me semble, à désirer, pour la gloire de l'Académie, qu'elle nous procure un traité sur l'histoire. Il y a très-peu d'historiens qui soient exempts de grands défauts. L'histoire est néanmoins très-importante : c'est elle qui nous montre les grands exemples, qui fait servir les vices mêmes des méchants à l'instruction des bons, qui débrouille les origines, et qui explique par quel chemin les peuples ont passé d'une forme de gouvernement à une autre.

Le bon historien n'est d'aucun temps ni d'aucun pays : quoiqu'il aime sa patrie, il ne la flatte jamais en rien. L'historien français doit se rendre neutre entre la France et l'Angleterre : il doit louer aussi volontiers Talbot que Duguesclin ; il rend autant de justice aux talents militaires du prince de Galles, qu'à la sagesse de Charles V.

Il évite également le panégyrique et les satires : il ne mérite d'être cru qu'autant qu'il se borne à dire, sans flatterie et sans malignité, le bien et le mal. Il n'omet aucun fait qui puisse servir à peindre les hommes principaux, et à découvrir les causes des événements ; mais il retranche toute dissertation où l'érudition d'un savant veut être étalée. Toute sa critique se borne à donner comme douteux ce qui l'est, et à en laisser la décision au lecteur, après lui avoir donné ce que l'histoire lui fournit. L'homme qui est plus savant qu'il n'est historien, et qui a plus de critique que de vrai génie, n'épargne à son lecteur aucune date, aucune circonstance superflue, aucun fait sec et détaché ; il suit son goût sans consulter celui du public ; il veut que tout le monde soit aussi curieux que lui des minuties vers lesquelles il tourne son insatiable curiosité. Au contraire, un historien sobre et discret laisse tomber les menus faits qui ne mènent le lecteur à aucun but important. Retranchez ces faits, vous n'ôtez rien à l'histoire : ils ne font qu'interrompre, qu'allonger, que faire une histoire, pour ainsi dire, hachée en petits morceaux, et sans aucun fil de vive nar-

ration. Il faut laisser cette superstitieuse exactitude aux compilateurs. Le grand point est de mettre d'abord le lecteur dans le fond des choses, de lui en découvrir les liaisons, et de se hâter de le faire arriver au dénoûment. L'histoire doit en ce point ressembler un peu au poëme épique :

Semper ad eventum festinat, et in medias res,
Non secus ac notas, auditorem rapit; et quæ
Desperat tractata nitescere posse, relinquit [1].

Il y a beaucoup de faits vagues qui ne nous apprennent que des noms et des dates stériles : il ne vaut guère mieux savoir ces noms que les ignorer. Je ne connais point un homme en ne connaissant que son nom. J'aime mieux un historien peu exact et peu judicieux, qui estropie les noms, mais qui peint naïvement tout le détail, comme Froissard, que les historiens qui me disent que Charlemagne tint son parlement à Ingelheim, qu'ensuite il partit, qu'il alla battre les Saxons, et qu'il revint à Aix-la-Chapelle; c'est ne m'apprendre rien d'utile. Sans les circonstances, les faits demeurent comme décharnés : ce n'est que le squelette d'une histoire.

La principale perfection d'une histoire consiste dans l'ordre et dans l'arrangement. Pour parvenir à ce bel ordre, l'historien doit embrasser et posséder toute son histoire; il doit la voir tout entière comme d'une seule vue; il faut qu'il la tourne et qu'il la retourne de tous les côtés, jusqu'à ce qu'il ait trouvé son vrai point de vue. Il faut en montrer l'unité, et tirer, pour ainsi dire, d'une seule source, tous les principaux événements qui en dépendent: par là il instruit utilement son lecteur, il lui donne le plaisir de prévoir, il l'intéresse, il lui met devant les yeux un système des affaires de chaque temps, il lui débrouille ce qui en doit résulter, il le fait raisonner sans lui faire aucun raisonnement, il lui épargne beau-

[1] HORAT., *de Art. poet.*, v. 148-150.

Le poëte d'abord de son sujet s'empare :
Il nous jette au milieu de grands événements,
Nous supposant instruits de leurs commencements.
Il bannit avec soin de son heureux ouvrage
Ce qu'il ne peut parer des grâces du langage.

DARU.

coup de redites, il ne le laisse jamais languir, il lui fait même une narration facile à retenir par la liaison des faits. Je répète sur l'histoire l'endroit d'Horace qui regarde le poëme épique :

> Ordinis hæc virtus erit et venus, aut ego fallor.
> Ut jam nunc dicat, jam nunc debentia dici,
> Pleraque differat, et præsens in tempus omittat [1].

Un sec et triste faiseur d'annales ne connaît point d'autre ordre que celui de la chronologie : il répète un fait toutes les fois qu'il a besoin de raconter ce qui tient à ce fait; il n'ose ni avancer ni reculer aucune narration. Au contraire, l'historien qui a un vrai génie choisit sur vingt endroits celui où un fait sera mieux placé pour répandre la lumière sur tous les autres. Souvent un fait montré par avance de loin débrouille tout ce qui le prépare. Souvent un autre fait sera mieux dans son jour, étant mis en arrière; en se présentant plus tard, il viendra plus à propos pour faire naître d'autres événements. C'est ce que Cicéron compare au soin qu'un homme de bon goût prend pour placer de bons tableaux dans un jour avantageux : *Videtur tanquam tabulas bene pictas collocare in bono lumine* [2].

Ainsi un lecteur habile a le plaisir d'aller sans cesse en avant sans distraction, de voir toujours un événement sortir d'un autre, et de chercher la fin, qui lui échappe pour lui donner plus d'impatience d'y arriver. Dès que sa lecture est finie, il regarde derrière lui, comme un voyageur curieux qui, étant arrivé sur une montagne, se tourne, et prend plaisir à considérer de ce point de vue tout le chemin qu'il a suivi, et tous les beaux endroits qu'il a traversés.

Une circonstance bien choisie, un mot bien rapporté, un

[1] HORAT., *de Art. poet.*, v. 42-44.

> L'ordre à mes yeux, Pisons, est lui-même une grâce :
> L'esprit judicieux veut tout voir à sa place.
> Habile à bien choisir, préférez, rejetez,
> Et montrez à propos ce que vous présentez :
> Le choix du lieu, du temps, absout la hardiesse.
>
> DARU.

[2] *De claris Oratoribus*, cap. LXXV, n° 261.

geste qui a rapport au génie ou à l'humeur d'un homme, est un trait original et précieux dans l'histoire : il vous met devant les yeux cet homme tout entier. C'est ce que Plutarque et Suétone ont fait parfaitement. C'est ce qu'on trouve avec plaisir dans le cardinal d'Ossat : vous croyez voir Clément VIII, qui lui parle tantôt à cœur ouvert, et tantôt avec réserve.

Un historien doit retrancher beaucoup d'épithètes superflues, et d'autres ornements du discours : par ce retranchement, il rendra son histoire plus courte, plus vive, plus simple, plus gracieuse. Il doit inspirer par une pure narration la plus solide morale, sans moraliser : il doit éviter les sentences comme de vrais écueils. Son histoire sera assez ornée, pourvu qu'il y mette, avec le véritable ordre, une diction claire, pure, courte et noble. *Nihil est in historia*, dit Cicéron [1], *pura et illustri brevitate dulcius*. L'histoire perd beaucoup à être parée. Rien n'est plus digne de Cicéron que cette remarque sur les Commentaires de César [2] :

Commentarios quosdam scripsit rerum suarum, valde quidem probandos : NUDI enim sunt, recti et venusti, omni ornatu orationis tanquam veste detracta. Sed dum voluit alios habere parata unde sumerent qui vellent scribere historiam : INEPTIS gratum fortasse fecit qui volunt illa calamistris inurere, sanos quidem homines a scribendo deterruit [3].

Un bel esprit méprise une histoire *nue* : il veut l'habiller, l'orner de broderie, et la *friser*. C'est une erreur, *ineptis*. L'homme judicieux et d'un goût exquis désespère d'ajouter rien de beau à cette nudité si noble et si majestueuse.

Le point le plus nécessaire et le plus rare pour un historien est qu'il sache exactement la forme du gouvernement et le détail des mœurs de la nation dont il écrit l'histoire, pour chaque siècle. Un peintre qui ignore ce qu'on nomme

[1] *De claris Oratoribus*, n°. 262.

[2] *Ibid.*

[3] « Il a écrit, sur ses actions, des Commentaires d'un très-grand mérite. « Ils sont NUS, simples, gracieux, entièrement dépouillés des ornements, « et en quelque sorte des habits de l'art. Et tandis qu'il a voulu, par là, « fournir à d'autres des matériaux pour écrire une histoire, peut-être a-« t-il fait plaisir aux gens sans goût qui voudront les orner de parures affec-« tées ; mais il a tellement effrayé les hommes judicieux, qu'ils n'oseront « les embellir. »

il costume ne peint rien avec vérité. Les peintres de l'école lombarde, qui ont d'ailleurs si naïvement représenté la nature, ont manqué de science en ce point : ils ont peint le grand prêtre des Juifs comme un pape, et les Grecs de l'antiquité comme les hommes qu'ils voyaient en Lombardie. Il n'y aurait néanmoins rien de plus faux et de plus choquant que de peindre les Français du temps de Henri II avec des perruques et des cravates, ou de peindre les Français de notre temps avec des barbes et des fraises. Chaque nation a ses mœurs, très-différentes de celles des peuples voisins. Chaque peuple change souvent pour ses propres mœurs. Les Perses, pendant l'enfance de Cyrus, étaient aussi simples que les Mèdes leurs voisins étaient mous et fastueux [1]. Les Perses prirent dans la suite cette mollesse et cette vanité. Un historien montrerait une ignorance grossière, s'il représentait les repas de Curius ou de Fabricius comme ceux de Lucullus ou d'Apicius. On rirait d'un historien qui parlerait de la magnificence de la cour des rois de Lacédémone, ou de celle de Numa. Il faut peindre la puissante et heureuse pauvreté des anciens Romains.

Parvoque potentem [2], etc.

Il ne faut pas oublier combien les Grecs étaient encore simples et sans faste du temps d'Alexandre, en comparaison des Asiatiques : le discours de Caridème à Darius [3] le fait assez voir. Il n'est point permis de représenter la maison très-simple où Auguste vécut quarante ans, avec la maison d'or que Néron fit faire bientôt après :

Roma domus fiet : Veios migrate, Quirites,
Si non et Veios occupat ista domus [4].

Notre nation ne doit point être peinte d'une façon uniforme : elle a eu des changements continuels. Un historien qui re-

[1] *Cyropæd.* lib. I, cap. II, etc.
[2] VIRG., *Æneid.* lib. VI, v. 843.
[3] QUINT. CURT., lib. III, cap. II.
[4] « Rome ne sera bientôt plus qu'une maison : Romains, retirez-vous « à Véies ; pourvu que cette maison n'envahisse pas aussi Véies. » (SUÉT., *Ner.*, n° 39.)

présentera Clovis environné d'une cour polie, galante et magnifique, aura beau être vrai dans les faits particuliers, il sera faux pour le fait principal des mœurs de toute la nation. Les Francs n'étaient alors qu'une troupe errante et farouche, presque sans lois et sans police, qui ne faisait que des ravages et des invasions : il ne faut pas confondre les Gaulois, polis par les Romains, avec ces Francs si barbares. Il faut laisser voir un rayon de politesse naissante sous l'empire de Charlemagne ; mais elle doit s'évanouir d'abord. La prompte chute de sa maison replongea l'Europe dans une affreuse barbarie. Saint Louis fut un prodige de raison et de vertu dans un siècle de fer. A peine sortons-nous de cette longue nuit. La résurrection des lettres et des arts a commencé en Italie, et a passé en France fort tard. La mauvaise subtilité du bel esprit en a retardé le progrès.

Les changements dans la forme du gouvernement d'un peuple doivent être observés de près. Par exemple, il y avait d'abord chez nous des terres *saliques*, distinguées des autres terres, et destinées aux militaires de la nation. Il ne faut jamais confondre les comtés *bénéficiaires* du temps de Charlemagne, qui n'étaient que des emplois personnels, avec les comtés *héréditaires*, qui devinrent sous ses successeurs des établissements de familles. Il faut distinguer les parlements de la seconde race, qui étaient les assemblées de la nation, d'avec les divers parlements établis par les rois de la troisième race, dans les provinces, pour juger les procès des particuliers. Il faut connaître l'origine des fiefs, le service des feudataires, l'affranchissement des serfs, l'accroissement des communautés, l'élévation du tiers état, l'introduction des clercs praticiens pour être les conseillers des nobles peu instruits des lois, et l'établissement des troupes à la solde du roi, pour éviter les surprises des Anglais établis au milieu du royaume. Les mœurs et l'état de tout le corps de la nation ont changé d'âge en âge. Sans remonter plus haut, le changement des mœurs est presque incroyable depuis le règne de Henri IV. Il est cent fois plus important d'observer ces

changements de la nation entière, que de rapporter simplement des faits particuliers.

Si un homme éclairé s'appliquait à écrire sur les règles de l'histoire, il pourrait joindre les exemples aux préceptes; il pourrait juger des historiens de tous les siècles; il pourrait remarquer qu'un excellent historien est peut-être encore plus rare qu'un grand poëte.

Hérodote, qu'on nomme le père de l'histoire, raconte parfaitement; il a même de la grâce, par la variété des matières : mais son ouvrage est plutôt un recueil de relations de divers pays, qu'une histoire qui ait de l'unité avec un véritable ordre.

Xénophon n'a fait qu'un journal dans sa Retraite des dix mille : tout y est précis et exact, mais uniforme. Sa Cyropédie est plutôt un roman de philosophie, comme Cicéron l'a cru, qu'une histoire véritable.

Polybe est habile dans l'art de la guerre et dans la politique; mais il raisonne trop, quoiqu'il raisonne très-bien. Il va au delà des bornes d'un simple historien : il développe chaque événement dans sa cause; c'est une anatomie exacte. Il montre, par une espèce de mécanique, qu'un tel peuple doit vaincre un tel autre peuple, et qu'une telle paix faite entre Rome et Carthage ne saurait durer.

Thucydide et Tite-Live ont de très-belles harangues; mais, selon les apparences, ils les composent au lieu de les rapporter. Il est très-difficile qu'ils les aient trouvées telles dans les originaux du temps. Tite-Live savait beaucoup moins exactement que Polybe la guerre de son siècle.

Salluste a écrit avec une noblesse et une grâce singulière; mais il s'est trop étendu en peintures des mœurs et en portraits des personnes dans deux histoires très-courtes.

Tacite montre beaucoup de génie, avec une profonde connaissance des cœurs les plus corrompus : mais il affecte trop une brièveté mystérieuse; il est trop plein de tours poétiques dans ses descriptions; il a trop d'esprit, il raffine trop; il attribue aux plus subtils ressorts de la politique ce qui ne vient souvent que d'un mécompte, que d'une hu-

meur bizarre, que d'un caprice. Les plus grands événements sont souvent causés par les causes les plus méprisables. C'est la faiblesse, c'est l'habitude, c'est la mauvaise honte, c'est le dépit, c'est le conseil d'un affranchi, qui décide, pendant que Tacite creuse pour découvrir les plus grands raffinements dans les conseils de l'empereur. Presque tous les hommes sont médiocres et superficiels pour le mal comme pour le bien. Tibère, l'un des plus méchants hommes que le monde ait vus, était plus entraîné par ses craintes que déterminé par un plan suivi.

D'Avila se fait lire avec plaisir; mais il parle comme s'il était entré dans les conseils les plus secrets. Un seul homme ne peut jamais avoir eu la confiance de tous les partis opposés. De plus, chaque homme avait quelque secret qu'il n'avait garde de confier à celui qui a écrit l'histoire. On ne sait la vérité que par morceaux. L'historien qui veut m'apprendre ce que je vois qu'il ne peut pas savoir me fait douter sur les faits même qu'il sait.

Cette critique des historiens anciens et modernes serait très-utile et très-agréable, sans blesser aucun auteur vivant.

IX.

Réponse à une objection sur ces divers projets.

Voici une objection qu'on ne manquera pas de me faire. L'Académie, dira-t-on, n'adoptera jamais ces divers ouvrages sans les avoir examinés. Or, il n'est guère vraisemblable qu'un anteur, après avoir pris une peine infinie, veuille soumettre tout son ouvrage à la correction d'une nombreuse assemblée, où les avis seront peut-être partagés. Il n'y a donc guère d'apparence que l'Académie adopte ces ouvrages.

Ma réponse est conrte. Je suppose que l'Académie ne les adoptera point. Elle se bornera à inviter les particuliers à ce travail. Chacun d'eux pourra la consulter dans ses assemblées. Par exemple, l'auteur de la Rhétorique y proposera ses doutes sur l'éloquence: Messieurs les académiciens lui donneront leurs conseils, et les opinions pourront être diverses. L'auteur en profitera selon ses vues, sans se gêner.

Les raisonnements qu'on ferait dans les assemblées, sur de telles questions, pourraient être rédigés par écrit dans une espèce de journal que monsieur le secrétaire composerait sans partialité. Ce journal contiendrait de courtes dissertations, qui perfectionneraient le goût et la critique. Cette occupation rendrait messieurs les académiciens assidus aux assemblées. L'éclat et le fruit en seraient grands dans toute l'Europe.

X.

Sur les anciens et les modernes.

Il est vrai que l'Académie pourrait se trouver souvent partagée sur ces questions : l'amour des anciens dans les uns, et celui des modernes dans les autres, pourrait les empêcher d'être d'accord. Mais je ne suis nullement alarmé d'une guerre civile qui serait si douce, si polie, et si modérée. Il s'agit d'une matière où chacun peut suivre en liberté son goût et ses idées. Cette émulation peut être utile aux lettres. Oserai-je proposer ici ce que je pense là-dessus?

1° Je commence par souhaiter que les modernes surpassent les anciens. Je serais charmé de voir, dans notre siècle et dans notre nation, des orateurs plus véhéments que Démosthène, et des poëtes plus sublimes qu'Homère. Le monde, loin d'y perdre, y gagnerait beaucoup. Les anciens ne seraient pas moins excellents qu'ils l'ont toujours été, et les modernes donneraient un nouvel ornement au genre humain. Il resterait toujours aux anciens la gloire d'avoir commencé, d'avoir montré le chemin aux autres, et de leur avoir donné de quoi enchérir sur eux.

2° Il y aurait de l'entêtement à juger d'un ouvrage par sa date.

. . . . Et, nisi quæ terris semota, suisque
Temporibus defuncta videt, fastidit et odit.....
Si, quia Græcorum sunt antiquissima quæque
Scripta vel optima. . . . . .
Si meliora dies, ut vina, poemata reddit,
Scire velim, pretium chartis quotus arroget annus....
Qui redit ad fastos, et virtutem æstimat annis,
Miraturque nihil, nisi quod Libitina sacravit....
Si veteres ita miratur laudatque poetas,
Ut nihil anteferat, nihil illis comparet, errat....

Quod si tam Græcis novitas invisa fuisset
Quam nobis, quid nunc esset vetus? aut quid haberet
Quod legeret, tereretque viritim publicus usus [1]?

Si Virgile n'avait point osé marcher sur les pas d'Homère, si Horace n'avait pas espéré de suivre de près Pindare, que n'aurions-nous pas perdu? Homère et Pindare mêmes ne sont point parvenus tout à coup à cette haute perfection : ils ont eu sans doute avant eux d'autres poëtes qui leur avaient aplani la voie, et qu'ils ont enfin surpassés. Pourquoi les nôtres n'auraient-ils pas la même espérance? Qu'est-ce qu'Horace ne s'est pas promis?

Dicam insigne, recens, adhuc
Indictum ore alio. . . . . .
Nil parvum, aut humili modo,
Nil mortale loquar [2].
Exegi monumentum ære perennius
. . . . . .
Non omnis moriar multaque pars mei [3], etc.

[1] HORAT., *Epist.* lib. II, *epist.* I, v. 21-29.

. . . Tout ce qui respire, importunant ses yeux,
N'obtient de son orgueil que dédains odieux;
De tout ce qui respire idolâtre imbécile.....
La Grèce eut, il est vrai, des chantres révérés,
Plus antiques toujours, toujours plus admirés.....
Mais aux vers, comme au vin, si le temps donne un prix,
Faisons donc une loi pour juger les écrits;
Sachons précisément quel doit être leur âge,
Pour obtenir des droits à notre juste hommage....
. . . . . Un homme, ennemi des vivants,
Qui juge du mérite en supputant les ans...
Ses préjugés souvent trompent son équité :
Il s'abuse, s'il croit, admirant nos ancêtres,
Qu'ils ne peuvent trouver de rivaux ni de maîtres.....
Contre la nouveauté partageant cette envie,
Si la Grèce, moins sage, eût eu cette manie,
Où serait aujourd'hui la docte antiquité?
Quels livres charmeraient la triste oisiveté?

DARU.

[2] HORAT., *Od.* lib. III; *od.* XXV, v. 7, 8; et 17, 18.

« Je dirai des choses sublimes, neuves, qu'une autre bouche n'a jamais proférées.... Mes chants n'auront rien de faible, rien de rampant, « rien de mortel. »

BINET.

[3] HORAT., *Od.* XXX, v. 1-6.

Le noble monument que j'élève à ma gloire
Durera plus longtemps que le marbre et l'airain....
De moi-même à jamais la plus noble partie
Bravera de Pluton le pouvoir odieux;
Sans mourir tout entier je quitterai la vie.

DARU.

Pourquoi ne laissera-t-on pas dire de même à Malherbe?

Apollon à portes ouvertes, etc. [1].

3° J'avoue que l'émulation des modernes serait dangereuse, si elle se tournait à mépriser les anciens, et à négliger de les étudier. Le vrai moyen de les vaincre est de profiter de tout ce qu'ils ont d'exquis, et de tâcher de suivre encore plus qu'eux leurs idées sur l'imitation de la belle nature. Je crierais volontiers à tous les auteurs de notre temps que j'estime et que j'honore le plus :

Vos, exemplaria græca
Nocturna versate manu, versate diurna [2].

Si jamais il vous arrive de vaincre les anciens, c'est à eux-mêmes que vous devrez la gloire de les avoir vaincus.

4° Un auteur sage et modeste doit se défier de soi, et des louanges de ses amis les plus estimables. Il est naturel que l'amour-propre le séduise un peu, et que l'amitié pousse un peu au delà des bornes l'admiration de ses amis pour ses talents. Que doit-il donc faire si quelque ami, charmé de ses écrits, lui dit :

Nescio quid majus nascitur Iliade [3] !

il n'en doit pas moins être tenté d'imiter le grand et sage Virgile. Ce poëte voulait en mourant brûler son Énéide, qui a instruit et charmé tous les siècles. Quiconque a vu, comme ce poëte, d'une vue nette, le grand et le parfait, ne peut se flatter d'y avoir atteint. Rien n'achève de remplir son idée, et de contenter toute sa délicatesse. Rien n'est ici-bas entièrement parfait :

.... Nihil est ab omni
Parte beatum [4].

[1] Liv. III, *od.* XI, *à la reine Marie de Méd.*, v. 141.

[2] Horat., *de Art. poet.*, v. 268, 269.

Les Grecs. . . . sont nos guides fidèles ;
Feuilletez jour et nuit ces antiques modeles.
Daru.

[3] « Il va naître un chef-d'œuvre qui doit effacer l'Iliade. » Propert., lib. II, *Eleg. ult.*

[4] Horat., *Od.* lib. II, *od.* XVI, v. 27, 28.

Jamais, ô mon ami, le bonheur n'est parfait.
Daru.

Ainsi, quiconque a vu le vrai parfait sent qu'il ne l'a pas égalé; et quiconque se flatte de l'avoir égalé ne l'a pas vu assez distinctement. On a un esprit borné avec un cœur faible et vain, quand on est bien content de soi et de son ouvrage. L'auteur content de soi est d'ordinaire content tout seul :

Quin sine rivali teque et tua solus amares [1].

Un tel auteur peut avoir de rares talents; mais il faut qu'il ait plus d'imagination que de jugement et de saine critique. Il faut au contraire, pour former un poëte égal aux anciens, qu'il montre un jugement supérieur à l'imagination la plus vive et la plus féconde. Il faut qu'un auteur résiste à tous ses amis, qu'il retouche souvent ce qui a été déjà applaudi, et qu'il se souvienne de cette règle :

..... Nonumque prematur in annum [2].

5° Je suis charmé d'un auteur qui s'efforce de vaincre les anciens. Supposé même qu'il ne parvienne pas à les égaler, le public doit louer ses efforts, l'encourager, espérer qu'il pourra atteindre encore plus haut dans la suite, et admirer ce qu'il a déjà d'approchant des anciens modèles :

..... Feliciter audet [3].

Je voudrais que tout le Parnasse le comblât d'éloges :

Proxima Phœbi
Versibus ille facit [4] .....
Pastores, edera crescentem ornate poetam [5].

[1] HORAT., *de Art. poet.* v. 444.

..... Un esprit indocile
Admire, sans rival, sa personne et son style.
DARU.

[2] HORAT., *de Art. poet.* v. 388.

..... Que dans un sage oubli
Votre ouvrage, dix ans, demeure enseveli.
DARU.

[3] HORAT., *Ep.* lib. II, *ep.* I, v. 166.

[4] VIRG., *Eclog.* VII, v. 22, 23.

Codrus, qui cède à peine au dieu puissant des vers.
FIRMIN DIDOT.

[5] VIRG., *Eclog.* VII, v. 25.

Bergers arcadiens, du lierre pâlissant
Venez ceindre le front d'un poëte naissant.
TISSOT.

Plus un auteur consulte avec défiance de soi sur un ouvrage qu'il veut encore retoucher, plus il est estimable :

. . . . . Hæc quæ Varo, necdum perfecta, canebat [1].

J'admire un auteur qui dit de lui-même ces belles paroles :

Nam neque adhuc Varo videor nec dicere Cinna
Digna, sed argutos inter strepere anser olores [2].

Alors je voudrais que tous les partis se réunissent pour le louer :

Utque viro Phœbi chorus assurrexerit omnis [3].

Si cet auteur est encore mécontent de soi, quoique le public en soit très-content, son goût et son génie sont au-dessus de l'ouvrage même pour lequel il est admiré.

6° Je ne crains pas de dire que les anciens les plus parfaits ont des imperfections : l'humanité n'a permis en aucun temps d'atteindre à une perfection absolue. Si j'étais réduit à ne juger des anciens que par ma seule critique, je serais timide en ce point. Les anciens ont un grand avantage : faute de connaître parfaitement leurs mœurs, leur langue, leur goût, leurs idées, nous marchons à tâtons en les critiquant : nous aurions été peut-être plus hardis censeurs contre eux, si nous avions été leurs contemporains. Mais je parle des anciens sur l'autorité des anciens mêmes. Horace, ce critique si pénétrant, et si charmé d'Homère, est mon garant, quand j'ose soutenir que ce grand poëte s'assoupit un peu quelquefois dans un long poëme :

Quandoque bonus dormitat Homerus.

[1] VIRG., *Eclog.* IX, v. 26.

Mais il chantait alors en l'honneur de Varus,
Et ses vers imparfaits n'étaient pas moins connus.
LA ROCHEFOUCAULD.

[2] VIRG., *Eclog.* IX, v. 35.

Et j'ose me mêler au chantre de Varus,
Comme l'oie importune, hôte des marécages,
Aux doux accords du cygne unit ses cris sauvages.
DORANGE.

[3] VIRG., *Eclog.* VI, v. 66.

. . . . . Qu'à son aspect
Toute la cour du dieu se lève avec respect.
FIRMIN DIDOT.

Verum operi longo fas est obrepere somnum [1].

Veut-on, par une prévention manifeste, donner à l'antiquité plus qu'elle ne demande, et condamner Horace, pour soutenir, contre l'évidence du fait, qu'Homère n'a jamais aucune inégalité?

7° S'il m'est permis de proposer ma pensée, sans vouloir contredire celle des personnes plus éclairées que moi, j'avouerai qu'il me semble voir divers défauts dans les anciens les plus estimables. Par exemple, je ne puis goûter les chœurs dans les tragédies; ils interrompent la vraie action. Je n'y trouve point une exacte vraisemblance, parce que certaines scènes ne doivent point avoir une troupe de spectateurs. Les discours du chœur sont souvent vagues et insipides. Je soupçonne toujours que ces espèces d'intermèdes avaient été introduits avant que la tragédie eût atteint à une certaine perfection. De plus, je remarque dans les anciens des plaisanteries qui ne sont guère délicates. Cicéron, le grand Cicéron même, en fait de très-froides sur des jeux de mots. Je ne retrouve point Horace dans cette petite satire :

Proscripti regis Rupilli pus atque venenum [2].

En la lisant, on bâillerait, si on ignorait le nom de son auteur. Quand je lis cette merveilleuse ode du même poëte,

Qualem ministrum fulminis alitem [3],

je suis toujours attristé d'y trouver ces mots : *Quibus mos unde deductus, etc.* Otez cet endroit, l'ouvrage demeure entier et parfait. Dites qu'Horace a voulu imiter Pindare par cette espèce de parenthèse, qui convient au transport de l'ode : je ne dispute point; mais je ne suis pas assez touché de l'imitation pour goûter cette espèce de parenthèse, qui paraît si froide et si postiche. J'admets un beau désordre

[1] HORAT., *de Art. poet.* v. 359, 360.

. . . . . Je ne puis que gémir
De voir quelques instants Homère s'endormir :
Mais à tout grand ouvrage on doit de l'indulgence

DARU.

[2] *Serm.* lib., I, *sat.* VII.

[3] *Od.* lib. IV, *od.* IV.

qui vient du transport, et qui a son art caché; mais je ne puis approuver une distraction pour faire une remarque curieuse sur un petit détail; elle ralentit tout. Les injures de Cicéron contre Marc-Antoine ne me paraissent nullement convenir à la noblesse et à la grandeur de ses discours. Sa fameuse lettre à Lucceius est pleine de la vanité la plus grossière et la plus ridicule. On en trouve à peu près autant dans les lettres de Pline le Jeune. Les anciens ont souvent une affectation qui tient un peu de ce que notre nation nomme *pédanterie*. Il peut se faire que, faute de certaines connaissances que la vraie religion et la physique nous ont données, ils admiraient un peu trop diverses choses que nous n'admirons guère.

8° Les anciens les plus sages ont pu espérer, comme les modernes, de surpasser les modèles mis devant leurs yeux. Par exemple, pourquoi Virgile n'aurait-il pas espéré de surpasser, par la descente d'Énée aux enfers, dans son sixième livre, cette évocation des ombres qu'Homère nous représente [1] dans le pays des Cimmériens? Il est naturel de croire que Virgile, malgré sa modestie, a pris plaisir à traiter, dans son quatrième livre de l'Énéide, quelque chose d'original qu'Homère n'avait point touché.

9° J'avoue que les anciens ont un grand désavantage par le défaut de leur religion et par la grossièreté de leur philosophie. Du temps d'Homère, leur religion n'était qu'un tissu monstrueux de fables aussi ridicules que les contes des fées; leur philosophie n'avait rien que de vain et de superstitieux. Avant Socrate, la morale était très-imparfaite, quoique les législateurs eussent donné d'excellentes règles pour le gouvernement des peuples. Il faut même avouer que Platon fait raisonner faiblement Socrate sur l'immortalité de l'âme. Ce bel endroit de Virgile,

Felix qui potuit rerum cognoscere causas [2], etc.,

aboutit à mettre le bonheur des hommes sages à se délivrer

[1] *Odyss.*, liv. XI.

[2] VIRG., *Georg.* II, v. 490.
Heureux le sage instruit des lois de la nature, etc.

de la crainte des présages et de l'enfer. Ce poëte ne promet point d'autre récompense dans l'autre vie à la vertu la plus pure et la plus héroïque, que le plaisir de jouer sur l'herbe, ou de combattre sur le sable, ou de danser, ou de chanter des vers, ou d'avoir des chevaux, ou de mener des chariots, et d'avoir des armes. Encore ces hommes, et ces spectacles qui les amusaient, n'étaient-ils plus que de vaines ombres; encore ces ombres gémissaient par l'impatience de rentrer dans des corps pour recommencer toutes les misères de cette vie, qui n'est qu'une maladie par où l'on arrive à la mort; *mortalibus ægris*. Voilà ce que l'antiquité proposait de plus consolant au genre humain :

Pars in gramineis exercent membra palæstris [1], etc.
. . . . . Quæ lucis miseris, tam dira cupido [2]?

Les héros d'Homère ne ressemblent point à d'honnêtes gens, et les dieux de ce poëte sont fort au-dessous de ces héros mêmes, si indignes de l'idée que nous avons de l'honnête homme. Personne ne voudrait avoir un père aussi vicieux que Jupiter, ni une femme aussi insupportable que Junon, encore moins aussi infâme que Vénus. Qui voudrait avoir un ami aussi brutal que Mars, ou un domestique aussi larron que Mercure? Ces dieux semblent inventés tout exprès par l'ennemi du genre humain, pour autoriser tous les crimes, et pour tourner en dérision la Divinité. C'est ce qui a fait dire à Longin [3] « qu'Homère a fait des dieux des hommes qui fu-« rent au siége de Troie, et qu'au contraire des dieux mêmes « il en a fait des hommes. » Il ajoute que « le législateur des « Juifs, qui n'était pas un homme ordinaire, ayant fort bien « conçu la grandeur et la puissance de Dieu, l'a exprimée

[1] VIRG. *Æneid.* lib. VI, v. 642.

Tantôt ce peuple heureux, sur les herbes naissantes,
Exerce en se jouant des luttes innocentes.

DELILLE.

[2] VIRG., *Æneid.* lib. VI, v. 721.
« Qui peut inspirer à ces malheureux cet excès d'amour pour la « vie. »

[3] *Du Subl.*, chap. VII.

« dans toute sa dignité, au commencement de ses lois, par « ces paroles : *Dieu dit : Que la lumière se fasse ; et la lu-* « *mière se fit : Que la terre se fasse ; et la terre fut faite.* »

10° Il faut avouer qu'il y a parmi les anciens peu d'auteurs excellents, et que les modernes en ont quelques-uns dont les ouvrages sont précieux. Quand on ne lit point les anciens avec une avidité de savant, ni par le besoin de s'instruire de certains faits, on se borne par goût à un petit nombre de livres grecs et latins. Il y en a fort peu d'excellents, quoique ces deux nations aient cultivé si longtemps les lettres. Il ne faut donc pas s'étonner si notre siècle, qui ne fait que sortir de la barbarie, a peu de livres français qui méritent d'être souvent relus avec un très-grand plaisir. Il me serait facile de nommer beaucoup d'anciens, comme Aristophane, Plaute, Sénèque le tragique, Lucain, et Ovide même, dont on se passe volontiers. Je nommerais aussi sans peine un nombre assez considérable d'auteurs modernes qu'on goûte et qu'on admire avec raison : mais je ne veux nommer personne, de peur de blesser la modestie de ceux que je nommerais, et de manquer aux autres en ne les nommant pas.

Il faut, d'un autre côté, considérer ce qui est à l'avantage des anciens. Outre qu'ils nous ont donné presque tout ce que nous avons de meilleur, de plus il faut les estimer jusque dans les endroits qui ne sont pas exempts de défauts. Longin remarque [1] « qu'il faut craindre la bassesse dans un discours « si poli et si limé. » Il ajoute que « le grand... est glissant et « dangereux... Quoique j'aie remarqué, dit-il encore, plusieurs « fautes dans Homère et dans tous les plus célèbres auteurs ; « quoique je sois peut-être l'homme du monde à qui elles plai- « sent le moins, j'estime, après tout... qu'elles sont de petites « négligences qui leur ont échappé, parce que leur esprit, qui « ne s'étudiait qu'au grand, ne pouvait pas s'arrêter aux petites « choses... Tout ce qu'on gagne à ne point faire de fautes est de « n'être point repris ; mais le grand se fait admirer. » Ce judicieux critique croit que c'est dans le déclin de l'âge qu'Homère

[1] *Du Subl.*, chap VII.

a quelquefois un peu *sommeillé*, par les longues narrations de l'Odyssée; mais il ajoute que cet affaiblissement *est, après tout, la vieillesse d'Homère*[1]. En effet, certains traits négligés des grands peintres sont fort au-dessus des ouvrages les plus léchés des peintres médiocres. Le censeur médiocre ne goûte point le sublime, il n'en est point saisi : il s'occupe bien plutôt d'un mot déplacé ou d'une expression négligée; il ne voit qu'à demi la beauté du plan général, l'ordre et la force qui règnent partout. J'aimerais autant le voir occupé de l'orthographe, des points interrogants et des virgules. Je plains l'auteur qui est entre ses mains et à sa merci : *Barbarus has segetes*[2]! Le censeur qui est grand dans sa censure se passionne pour ce qui est grand dans l'ouvrage : « Il méprise, « selon l'expression de Longin[3], une exacte et scrupuleuse « délicatesse. » Horace est de ce goût :

> Verum ubi plura nitent in carmine, non ego paucis
> Offendar maculis, quas aut incuria fudit,
> Aut humana parum cavit natura[4].

De plus, la grossièreté difforme de la religion des anciens, et le défaut de vraie philosophie morale où ils étaient avant Socrate, doivent, en un certain sens, faire un grand honneur à l'antiquité. Homère a dû sans doute peindre ses dieux comme la religion les enseignait au monde idolâtre en son temps : il devait représenter les hommes selon les mœurs qui régnaient alors dans la Grèce et dans l'Asie Mineure. Blâmer Homère d'avoir peint fidèlement d'après nature, c'est reprocher à M. Mignard, à M. de Troy, à M. Rigaud, d'avoir fait des portraits ressemblants. Voudrait-on qu'on peignît Momus comme

[1] *Du Subl.*, chap. VII.
[2] VIRG., *Eclog.*, I, v. 72.

> Un barbare viendra dévorer ces moissons!
>
> DE LANGEAC.

[3] *Du Subl.*, chap. XXIX.
[4] *De art. poet.*, v. 351-353.

> En lisant de beaux vers, je n'oserai me plaindre
> De quelque trait moins pur négligemment jeté,
> Tribut que le talent paye à l'humanité.
>
> DARU.

Jupiter, Silène comme Apollon, Alecto comme Vénus, Thersite comme Achille? Voudrait-on qu'on peignît la cour de notre temps avec les fraises et les barbes des règnes passés? Ainsi Homère ayant dû peindre avec vérité, ne faut-il pas admirer l'ordre, la proportion, la grâce, la force, la vie, l'action et le sentiment qu'il a donnés à toutes ses peintures? Plus la religion était monstrueuse et ridicule, plus il faut l'admirer de l'avoir relevée par tant de magnifiques images, plus les mœurs étaient grossières, plus il faut être touché de voir qu'il ait donné tant de force à ce qui est en soi si irrégulier, si absurde et si choquant. Que n'aurait-il point fait si on lui eût donné à peindre un Socrate, un Aristide, un Timoléon, un Agis, un Cléomène, un Numa, un Camille, un Brutus, un Marc-Aurèle!

Diverses personnes sont dégoûtées de la frugalité des mœurs qu'Homère dépeint. Mais outre qu'il faut que le poëte s'attache à la ressemblance pour cette antique simplicité, comme pour la grossièreté de la religion païenne, de plus rien n'est si aimable que cette vie des premiers hommes. Ceux qui cultivent leur raison et qui aiment la vertu peuvent-ils comparer le luxe vain et ruineux, qui est en notre temps la peste des mœurs et l'opprobre de la nation, avec l'heureuse et élégante simplicité que les anciens nous mettent devant les yeux?

En lisant Virgile, je voudrais être avec ce vieillard qu'il me montre :

Namque sub Œbaliæ memini me turribus altis
Qua niger humectat flaventia culta Galæsus,
Corycium vidisse senem, cui pauca relicti
Jugera ruris erant; nec fertilis illa juvencis,
Nec pecori opportuna seges. . . . . .
Regum æquabat opes animis; seraque revertens
Nocte domum, dapibus mensas onerabat inemptis.
Primus vere rosam, atque autumno carpere poma;
Et quum tristis hiems etiamnum frigore saxa
Rumperet, et glacie cursus frenaret aquarum,
Ille comam mollis jam tum tondebat acanthi,
Æstatem increpitans seram zephyrosque morantes [1].

[1] Virg., *Georg.* lib. IV, v. 125-138.

Aux lieux où le Galèse, en des plaines fécondes,
Parmi les blonds épis roule ses noires ondes,

Homère n'a-t-il pas dépeint avec grâce l'île de Calypso et les jardins d'Alcinoüs, sans y mettre ni marbre ni dorure? Les occupations de Nausicaa ne sont-elles pas plus estimables que le jeu et que les intrigues des femmes de notre temps? Nos pères en auraient rougi; et on ose mépriser Homère pour n'avoir pas peint par avance ces mœurs monstrueuses, pendant que le monde était encore assez heureux pour les ignorer!

Virgile, qui voyait de près toute la magnificence de Rome, a tourné en grâce et en ornement de son poëme la pauvreté du roi Évandre :

Talibus inter se dictis ad tecta subibant
Pauperis Evandri, passimque armenta videbant
Romanoque foro et lautis mugire Carinis.
Ut ventum ad sedes : Hæc, inquit, limina victor
Alcides subiit; hæc illum regia cepit.
Aude, hospes, contemnere opes, et te quoque dignum
Finge deo; rebusque veni non asper egenis.
Dixit; et angusti subter fastigia tecti
Ingentem Ænæan duxit, stratisque locavit
Effultum foliis et pelle Libystidis ursæ [1].

La honteuse lâcheté de nos mœurs nous empêche de lever

J'ai vu, je m'en souviens, un vieillard fortuné,
Possesseur d'un terrain longtemps abandonné:
C'était un sol ingrat, rebelle à la culture,
Qui n'offrait aux troupeaux qu'une aride verdure.....
Un jardin, un verger, dociles à ses lois,
Lui donnaient le bonheur qui s'enfuit loin des rois.
Le soir, des simples mets que ce lieu voyait naître,
Ses mains chargeaient sans frais une table champêtre;
Il cueillait le premier les roses du printemps,
Le premier de l'automne amassait les présents;
Et lorsqu'autour de lui, déchaîné sur la terre,
L'hiver impétueux brisait encor la pierre,
D'un frein de glace encore enchaînait les ruisseaux,
Lui déjà de l'acanthe émondait les rameaux;
Et, du printemps tardif accusant la paresse,
Prévenait les zéphyrs et hâtait sa richesse.

DELILLE.

[1] VIRG., *Æneid.* lib. VIII, v. 359-368.

L'humble palais du roi frappe enfin leurs regards.
Quelques troupeaux errent dispersés dans ces plaines,
Séjour des rois du monde et des pompes romaines;
Et le taureau mugit où d'éloquentes voix
Feront le sort du monde et le destin des rois.
Tandis que de ces lieux Achate, Évandre, Énée,
Méditent en marchant la haute destinée,
On arrive au palais, où la félicité
Se plaît dans l'innocence et dans la pauvreté :

les yeux pour admirer le sublime de ces paroles : *Aude, hospes, contemnere opes.*

Le Titien, qui a excellé pour le paysage, peint un vallon plein de fraîcheur, avec un clair ruisseau, des montagnes escarpées, et des lointains qui s'enfuient dans l'horizon : il se garde bien de peindre un riche parterre avec des jets d'eau et des bassins de marbre. Tout de même Virgile ne peint point des sénateurs fastueux, et occupés d'intrigues criminelles ; mais il représente un laboureur innocent et heureux dans sa vie rustique :

Deinde satis fluvium inducit rivosque sequentes ;
Et cum exustus ager morientibus æstuat herbis,
Ecce supercilio clivosi tramitis undam
Elicit? illa cadens raucum per levia murmur
Saxa ciet, scatebrisque arentia temperat arva [1].

Virgile va même jusqu'à comparer ensemble une vie libre, paisible et champêtre, avec les voluptés mêlées de trouble dont on jouit dans les grandes fortunes. Il n'imagine rien d'heureux qu'une sage médiocrité, où les hommes seraient à l'abri de l'envie pour les prospérités, et de la compassion pour les misères d'autrui :

Illum non populi fasces, non purpura regum
Flexit.....

« Ce n'est pas dans ma cour que le faste réside,
« Dit Évandre : ce toit reçut le grand Alcide,
« Des monstres, des brigands noble exterminateur ;
« Là siégea près de moi ce dieu triomphateur :
« Depuis qu'il l'a reçu, ce palais est un temple.
« Fils des dieux comme lui, suivez ce grand exemple :
« Osez d'un luxe vain fouler aux pieds l'orgueil :
« De mon humble séjour ne fuyez point le seuil ;
« Venez, et regardez des yeux de l'indulgence
« Du chaume hospitalier l'honorable indigence. »
Il dit, et fait placer pour le roi d'Ilion
Sur un lit de feuillage une peau de lion.

DELILLE.

[1] VIRG., *Georg.* lib. I, v. 106-110.

Qui, d'un fleuve coupé par de nombreux canaux,
Court dans chaque sillon distribuer les eaux.
Si le soleil brûlant flétrit l'herbe mourante,
Aussitôt je le vois, par une douce pente,
Amener du sommet d'un rocher sourcilleux
Un docile ruisseau, qui sur un lit pierreux
Tombe, écume, et, roulant avec un doux murmure,
Des champs désaltérés ranime la verdure.

DELILLE.

...., ... Neque ille
Aut doluit miserans inopem, aut invidit habenti.
Quos rami fructus, quos ipsa volentia rara
Sponte tulere sua, carpsit, nec ferrea jura [1], etc.

Horace fuyait les délices et la magnificence de Rome, pour s'enfoncer dans la solitude :

Omitte mirari beatæ
Fumum et opes strepitumque Romæ [3].
. . . . . Mihi jam non regia Roma,
Sed vacuum Tibur placet, aut imbelle Tarentum [4].

Quand les poëtes veulent charmer l'imagination des hommes, ils les conduisent loin des grandes villes; ils leur font oublier le luxe de leur siècle, ils les ramènent à l'âge d'or; ils représentent des bergers dansant sur l'herbe fleurie, à l'ombre d'un bocage, dans une saison délicieuse, plutôt que des cours agitées, et des grands qui sont malheureux par leur grandeur même :

Agréables déserts, séjour de l'innocence,
Où, loin des vains objets de la magnificence,
Commence mon repos et finit mon tourment;
Vallons, fleuves, rochers, aimable solitude,
Si vous fûtes témoins de mon inquiétude,
Soyez-le désormais de mon contentement [2].

Rien ne marque tant une nation gâtée, que ce luxe dédaigneux qui rejette la frugalité des anciens. C'est cette déprava-

[1] VIRG., *Georg.* lib. II, v. 493-501.

La pompe des faisceaux, l'orgueil du diadème,
L'intérêt, dont la voix fait taire le sang même,
. . . . . ne troublent point sa paix.
Auprès de ses égaux passant sa douce vie,
Son cœur n'est attristé de pitié ni d'envie.
Jamais aux tribunaux, disputant de vains droits,
La chicane pour lui ne fit mugir sa voix :
Sa richesse, c'est l'or des moissons qu'il fait naître;
Et l'arbre qu'il planta chauffe et nourrit son maître.

DELILLE.

[2] *Od.* lib. III, *od.* XXIV, v. 11, 13.

Laisse à Rome, avec l'opulence,
Le bruit, la fumée et l'ennui.

DE WAILLY.

[3] *Epist.* lib. I, *ep.* VII, v. 44, 45.

Rome n'a déjà plus tant de charme à mes yeux,
Mais je chéris Tibur, ma paresse, et ces lieux
Que n'ensanglantent point les querelles funestes.

DARU.

[4] BACAN.

tion qui renversa Rome. *Insuevit*, dit Salluste[1], *amare, potare; signa, tabulas pictas, vasa cælata mirari.... Divitiæ honori esse cœperunt... hebescere virtus, paupertas probro haberi.... Domos atque villas... in urbium modum exædificatas.... A privatis compluribus subversos montes, maria constrata esse, quibusimihi ludibrio videntur fuisse divitiæ.... Vescendi causa, terra marique omnia exquirere.* J'aime cent fois mieux la pauvre Ithaque d'Ulysse, qu'une ville brillante par une si odieuse magnificence. Heureux les hommes, s'ils se contentaient des plaisirs qui ne coûtent ni crime ni ruine! C'est notre folle et cruelle vanité, et non pas la noble simplicité des anciens, qu'il faut corriger.

Je ne crois point (et c'est peut-être ma faute) ce que divers savants ont cru : ils disent qu'Homère a mis dans ses poëmes la plus profonde politique, la plus pure morale, et la plus sublime théologie. Je n'y aperçois point ces merveilles; mais j'y remarque un but d'instruction utile pour les Grecs, qu'il voulait voir toujours unis, et supérieurs aux Asiatiques. Il montre que la colère d'Achille contre Agamemnon a causé plus de malheurs à la Grèce que les armes des Troyens :

Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi.
Sedilione, dolis, scelere atque libidine et ira,
Iliacos intra muros peccatur, et extra[2].

En vain les platoniciens du Bas-Empire, qui imposaient à Julien, ont imaginé des allégories et de profonds mystères dans les divinités qu'Homère dépeint. Ces mystères sont chi-

[1] *Bell. Catilin.*, nos 11, 12, 13.

« La galanterie commença à s'introduire dans l'armée; on s'y accoutuma à boire, à prendre du goût pour des statues, des tableaux, et des « vases ciselés... Les richesses commencèrent à procurer de la considération... La vertu languit, la pauvreté devint un opprobre.... On bâtit « des palais et des maisons de campagne, que vous prendriez pour autant « de villes... Nombre de particuliers ont aplani des montagnes, ont bâti « dans les mers, et semblent se jouer de leurs richesses.... On mit les « terres et les mers à contribution pour fournir aux plaisirs de la table. »

DOTTEVILLE.

[2] HORAT. lib. I, *ep.* II, v. 14, 15.

. . . . Des fautes des rois les Grecs portent la peine.
Sous les tentes des Grecs, dans les murs d'Ilion,
Règnent le fol amour et la sédition.

DARU.

mériques : l'Écriture, les Pères qui ont réfuté l'idolâtrie, l'évidence même du fait, montrent une religion extravagante et monstrueuse. Mais Homère ne l'a pas faite ; il l'a trouvée ; il n'a pu la changer, il l'a ornée ; il a caché dans son ouvrage un grand art, il a mis un ordre qui excite sans cesse la curiosité du lecteur ; il a peint avec naïveté, grâce, force, majesté, passion : que veut-on de plus?

Il est naturel que les modernes, qui ont beaucoup d'élégance et de tours ingénieux, se flattent de surpasser les anciens, qui n'ont que la simple nature. Mais je demande la permission de faire ici une espèce d'apologue. Les inventeurs de l'architecture qu'on nomme *gothique*, et qui est, dit-on, celle des Arabes, crurent sans doute avoir surpassé les architectes grecs. Un édifice grec n'a aucun ornement qui ne serve qu'à orner l'ouvrage ; les pièces nécessaires pour le soutenir ou pour le mettre à couvert, comme les colonnes et la corniche, se tournent seulement en grâce par leurs proportions : tout est simple, tout est mesuré, tout est borné à l'usage ; on n'y voit ni hardiesse ni caprice qui impose aux yeux : les proportions sont si justes, que rien ne paraît fort grand, quoique tout le soit ; tout est borné à contenter la vraie raison. Au contraire, l'architecte gothique élève sur des piliers très-minces une voûte immense qui monte jusqu'aux nues : on croit que tout va tomber ; mais tout dure pendant bien des siècles ; tout est plein de fenêtres, de roses et de pointes ; la pierre semble découpée comme du carton ; tout est à jour, tout est en l'air. N'est-il pas naturel que les premiers architectes gothiques se soient flattés d'avoir surpassé, par leur vain raffinement, la simplicité grecque? Changez seulement les noms, mettez les poëtes et les orateurs en la place des architectes : Lucain devait naturellement croire qu'il était plus grand que Virgile ; Sénèque le tragique pouvait s'imaginer qu'il brillait bien plus que Sophocle ; le Tasse a pu espérer de laisser derrière lui Virgile et Homère. Ces auteurs se seraient trompés en pensant ainsi : les plus excellents auteurs de nos jours doivent craindre de se tromper de même.

Je n'ai garde de vouloir juger en parlant ainsi ; je propose seulement aux hommes qui ornent notre siècle, de ne mépriser point ceux que tant de siècles ont admirés. Je ne vante point les anciens comme des modèles sans imperfections ; je ne veux point ôter à personne l'espérance de les vaincre : je souhaite au contraire de voir les modernes victorieux par l'étude des anciens mêmes qu'ils auront vaincus. Mais je croirais m'égarer au delà de mes bornes, si je me mêlais de juger jamais pour le prix entre les combattants :

Non nostrum inter vos tantas componere lites :
Et vitula tu dignus, et hic . . . . . .

Vous m'avez pressé, monsieur, de dire ma pensée. J'ai moins consulté mes forces que mon zèle pour la compagnie. J'ai peut-être trop dit, quoique je n'aie prétendu dire aucun mot qui me rende partial. Il est temps de me taire :

Phœbus volentem prælia me loqui,
Victas et urbes, increpuit lyra,
Ne parva Tyrrhenum per æquor
Vela darem [2].

Je suis pour toujours, avec une estime sincère et parfaite, monsieur, etc.

LETTRE SUR LES ANCIENS ET LES MODERNES.

Cambrai, 4 mai 1714.

La lettre que vous m'avez fait la grâce de m'écrire, monsieur, [3] est très-obligeante ; mais elle flatte trop mon amour-propre, et je vous conjure de m'épargner. De mon côté, je vais vous répondre sur l'affaire du temps présent d'une ma-

[1] Virg. *Eclog.* III, v. 108, 109.
Il ne m'appartient pas de choisir le vainqueur :
Vous méritez le prix, et vous. . . . . .
FIRMIN DIDOT.

[2] Horat. *Od.* lib. IV, *od.* XV, v. 1-4.
Éprise de César, ma muse allait chanter
Sa gloire, et les cités qu'il joint à son empire :
Me frappant de sa lyre,
Appollon m'avertit de ne pas affronter
Un dangereux écueil sur un frêle navire.
DARU.

[3] Cette lettre est adressée à M. de la Motte.

nière qui vous montrera, si je ne me trompe, ma sincérité.

Je n'admire point aveuglément tout ce qui vient des anciens Je les trouve fort inégaux entre eux. Il y en a d'excellents : ceux mêmes qui le sont ont la marque de l'humanité, qui est de n'être pas sans quelque reste d'imperfection. Je m'imagine même que si nous avions été de leur temps, la connaissance exacte des mœurs et des idées des divers siècles, et des dernières finesses de leurs langues, nous aurait fait sentir des fautes que nous ne pouvons plus discerner avec certitude. La Grèce, parmi tant d'auteurs qui ont eu leurs beautés, ne nous montre au-dessus des autres qu'un Homère, qu'un Pindare, qu'un Théocrite, qu'un Sophocle, qu'un Démosthène. Rome, qui a eu tant d'écrivains très-estimables, ne nous présente qu'un Virgile, qu'un Horace, qu'un Térence, qu'un Catulle, qu'un Cicéron. Nous pouvons croire Horace sur sa parole, quand il avoue qu'Homère se néglige un peu en quelques endroits.

Je ne saurais douter que la religion et les mœurs des héros d'Homère n'eussent de grands défauts. Il est naturel que ces défauts nous choquent dans les peintures de ce poëte. Mais j'en excepte l'aimable simplicité du monde naissant : cette simplicité des mœurs, si éloignée de notre luxe, n'est point un défaut, et c'est notre luxe qui en est un très-grand. D'ailleurs un poëte est un peintre, qui doit peindre d'après nature, et observer tous les caractères.

Je crois que les hommes de tous les siècles ont eu à peu près le même fonds d'esprit et les mêmes talents, comme les plantes ont eu le même suc et la même vertu. Mais je crois que les Siciliens, par exemple, sont plus propres à être poëtes que les Lapons. De plus, il y a eu des pays où les mœurs, la forme du gouvernement et les études ont été plus convenables que celles des autres pays pour faciliter le progrès de la poésie. Par exemple, les mœurs des Grecs formaient bien mieux des poëtes que celles des Cimbres et des Teutons. Nous sortons à peine d'une étonnante barbarie; au contraire, les Grecs avaient une très-longue tradition de politesse et

d'étude des règles, tant sur les ouvrages d'esprit que sur les beaux-arts.

Les anciens ont évité l'écueil du bel esprit, où les Italiens modernes sont tombés, et dont la contagion s'est fait un peu sentir à plusieurs de nos écrivains, d'ailleurs très-distingués. Ceux d'entre les anciens qui ont excellé ont peint avec force et grâce la simple nature. Ils ont gardé les caractères; ils ont attrapé l'harmonie; ils ont su employer à propos le sentiment et la passion. C'est un mérite bien original.

Je suis charmé des progrès qu'un petit nombre d'auteurs a donnés à notre poésie; mais je n'ose entrer dans le détail, de peur de vous louer en face. Je croirais, monsieur, blesser votre délicatesse. Je suis d'autant plus touché de ce que nous avons d'exquis dans notre langue, qu'elle n'est ni harmonieuse, ni variée, ni libre, ni hardie, ni propre à donner de l'essor, et que notre scrupuleuse versification rend les beaux vers presque impossibles dans un long ouvrage. En vous exposant mes pensées avec tant de liberté, je ne prétends ni reprendre ni contredire personne. Je dis historiquement quel est mon goût, comme un homme, dans un repas, dit naïvement qu'il aime mieux un ragoût que l'autre. Je ne blâme le goût d'aucun homme, et je consens qu'on blâme le mien. Si la politesse et la discrétion, nécessaires pour le repos de la société, demandent que les hommes se tolerent mutuellement dans la variété d'opinions où ils se trouvent pour les choses les plus importantes à la vie humaine, à plus forte raison doivent-ils se tolérer sans peine dans la variété d'opinions sur ce qui importe très-peu à la sûreté du genre humain. Je vois bien qu'en rendant compte de mon goût, je cours risque de déplaire aux admirateurs passionnés et des anciens et des modernes; mais, sans vouloir fâcher ni les uns ni les autres, je me livre à la critique des deux côtés.

Ma conclusion est qu'on ne peut pas trop louer les modernes qui font de grands efforts pour surpasser les anciens. Une si noble émulation promet beaucoup. Elle me paraîtrait dangereuse, si elle allait jusqu'à mépriser et à cesser d'étudier ces

grands originaux. Mais rien n'est plus utile que de tâcher d'atteindre à ce qu'ils ont de plus sublime et de plus touchant sans tomber dans une imitation servile pour les endroits qui peuvent être moins parfaits, ou trop éloignés de nos mœurs. C'est avec cette liberté si judicieuse et si délicate que Virgile a suivi Homère.

Je suis, monsieur, avec l'estime la plus sincère et la plus forte, etc.

JUGEMENT DE FÉNELON

SUR UN POETE DE SON TEMPS.

J'ai lu, monsieur, avec un grand plaisir l'ouvrage de poésie que vous m'avez fait la grâce de m'envoyer. Je ne parlerais pas à un autre aussi librement qu'à vous; et je ne vous dirai même ma pensée qu'à condition que vous n'en expliquerez à l'auteur que ce qui peut lui faire plaisir, sans m'exposer à lui faire la moindre peine. Ses vers sont pleins, ce me semble, d'une poésie noble et hardie; il pense hautement; il peint bien et avec force; il met du sentiment dans ses peintures, choses qu'on ne trouve guère en plusieurs poëtes de notre nation. Mais je vous avoue que, selon mon faible jugement, il pourrait avoir plus de douceur et de clarté. Je voudrais un je ne sais quoi, qui est une facilité à laquelle il est très-difficile d'atteindre. Quand on est hardi et rapide, on court risque d'être moins harmonieux. Les beaux vers de Malherbe sont clairs et faciles comme la prose la plus simple, et ils sont nombreux comme s'il n'avait songé qu'à la seule harmonie. Je sais bien, monsieur, que cet assemblage de tant de choses qui semblent opposées est presque impossible dans une versification aussi gênante que la nôtre. De là vient que Malherbe, qui a fait quelques vers si beaux et si parfaits, suivant le langage de son temps, en a fait tant d'autres où l'on le méconnaît. Nous avons vu aussi plusieurs poëtes de notre nation qui, voulant imiter l'essor de Pindare, ont eu quelque chose de dur et de raboteux. Ronsard a beau-

coup de cette dureté, avec des traits hardis. Votre ami est infiniment plus doux et plus régulier. Ce qu'il peut y avoir d'inégal en lui n'est en rien comparable aux inégalités de Malherbe; et j'avoue que ma critique, trop rigoureuse, n'a presque rien à lui reprocher, et est forcée de le louer presque partout. Ce qui me rend si difficile est que je voudrais qu'un court ouvrage de poésie fût fait comme Horace dit que les ouvrages des Grecs étaient achevés, *ore rotundo*. Il ne faut prendre, si je ne me trompe, que la fleur de chaque objet, et ne toucher jamais que ce qu'on peut embellir. Plus notre versification est gênante, moins il faut hasarder ce qui ne coule pas assez facilement. D'ailleurs, la poésie forte et nerveuse de cet auteur m'a fait tant de plaisir, que j'ai une espèce d'ambition pour lui, et que je voudrais des choses qui sont peut-être impossibles en notre langue. Encore une fois, je vous demande le secret, et je vous supplie de m'excuser sur ce que des eaux que je prends, et qui m'embarrassent un peu la tête, m'empêchent d'écrire de ma main. Il n'en est pas de même du cœur; car je ne puis rien ajouter, monsieur, aux sentiments très-vifs d'estime avec lesquels je suis votre, etc.

DISCOURS.

PRONONCÉ

PAR M. L'ABBÉ DE FÉNELON.

POUR SA RÉCEPTION A L'ACADÉMIE FRANÇAISE

A LA PLACE DE M. PELLISSON,

Le mardi 31 mars 1693.

J'aurais besoin, messieurs, de succéder à l'éloquence de monsieur Pellisson aussi bien qu'à sa place, pour vous remer-

cier de l'honneur que vous me faites aujourd'hui, et pour réparer dans cette compagnie la perte d'un homme si estimable.

Dès son enfance il apprit d'Homère, en le traduisant presque tout entier, à mettre dans les moindres peintures et de la vie et de la grâce; bientôt il fit sur la jurisprudence un ouvrage où l'on ne trouva d'autre défaut que celui de n'être pas conduit jusqu'à sa fin. Par de si beaux essais, il se hâtait, messieurs, d'arriver à ce qui passa pour son chef-d'œuvre; je veux dire l'Histoire de l'Académie. Il y montra son caractère, qui était la facilité, l'invention, l'élégance, l'insinuation, la justesse, le tour ingénieux. Il osait heureusement, pour parler comme Horace. Ses mains faisaient naître les fleurs de tous côtés; tout ce qu'il touchait était embelli. Des plus viles herbes des champs, il savait faire des couronnes pour les héros; et la règle si nécessaire aux autres, de ne toucher jamais que ce qu'on peut orner, ne semblait pas faite pour lui. Son style noble et léger ressemblait à la démarche des divinités fabuleuses, qui coulaient dans les airs sans poser le pied sur la terre. Il racontait (vous le savez mieux que moi, messieurs), avec un tel choix des circonstances, avec une si agréable variété, avec un tour si propre et si nouveau jusque dans les choses les plus communes, avec tant d'industrie pour enchaîner les faits les uns dans les autres, avec tant d'art pour transporter le lecteur dans les temps où les choses s'étaient passées, qu'on s'imagine y être, et qu'on s'oublie dans le doux tissu de ses narrations.

Tout le monde y a lu avec plaisir la naissance de l'Académie. Chacun, pendant cette lecture, croit être dans la maison de M. Conrart, qui en fut comme le berceau. Chacun se plaît à remarquer la simplicité, l'ordre, la politesse, l'élégance, qui régnaient dans ses premières assemblées, et qui attirèrent les regards d'un puissant ministre; ensuite les jalousies et les ombrages qui troublèrent ces beaux commencements; enfin, l'éclat qu'eut cette compagnie par les ouvrages des premiers académiciens. Vous y reconnaissez l'illustre Racan, héritier de l'harmonie de Malherbe; Vaugelas, dont l'oreille fut si

délicate pour la pureté de la langue; Corneille, grand et hardi dans ses caractères, où est marquée une main de maître; Voiture, toujours accompagné de grâces les plus riantes et les plus légères. On y trouve le mérite et la vertu joints à l'érudition et à la délicatesse, la naissance et les dignités avec le goût exquis des lettres. Mais je m'engage insensiblement au delà de mes bornes : en parlant des morts, je m'approche trop des vivants, dont je blesserais la modestie par mes louanges.

Pendant cet heureux renouvellement des lettres, M. Pellisson présente un beau spectacle à la postérité. Armand, cardinal de Richelieu, changeait alors la face de l'Europe, et, recueillant les débris de nos guerres civiles, posait les vrais fondements d'une puissance supérieure à toutes les autres. Pénétrant dans le secret de nos ennemis, et impénétrable pour celui de son maître, il remuait de son cabinet les plus profonds ressorts dans les cours étrangères pour tenir nos voisins toujours divisés. Constant dans ses maximes, inviolable dans ses promesses, il faisait sentir ce que peuvent la réputation du gouvernement et la confiance des alliés. Né pour connaître les hommes et pour les employer selon leurs talents, il les attachait par le cœur à sa personne, et à ses desseins pour l'État. Par ces puissants moyens, il portait chaque jour des coups mortels à l'impérieuse maison d'Autriche, qui menaçait de son joug tous les pays chrétiens. En même temps il faisait au dedans du royaume la plus nécessaire de toutes les conquêtes, domptant l'hérésie tant de fois rebelle. Enfin, ce qu'il trouva le plus difficile, il calmait une cour orageuse, où les grands, inquiets et jaloux, étaient en possession de l'indépendance. Aussi le temps, qui efface les autres noms, fait croître le sien; et à mesure qu'il s'éloigne de nous, il est mieux dans son point de vue. Mais, parmi ses pénibles veilles, il sut se faire un doux loisir pour se délasser par le charme de l'éloquence et de la poésie. Il reçut dans son sein l'Académie naissante : un magistrat éclairé et amateur des lettres en prit après lui la protection; Louis y a ajouté l'éclat qu'il répand sur tout ce qu'il favorise de ses regards; à

l'ombre de son grand nom, on ne cesse point ici de rechercher la pureté et la délicatesse de notre langue.

Depuis que des hommes savants et judicieux ont remonté aux véritables règles, on n'abuse plus, comme on le faisait autrefois, de l'esprit et de la parole; on a pris un genre d'écrire plus simple, plus naturel, plus court, plus nerveux, plus précis. On ne s'attache plus aux paroles que pour exprimer toute la force des pensées; et on n'admet que les pensées vraies, solides, concluantes pour le sujet où l'on se renferme. L'érudition, autrefois si fastueuse, ne se montre plus que pour le besoin; l'esprit même se cache, parce que toute la perfection de l'art consiste à imiter si naïvement la simple nature, qu'on le prenne pour elle. Ainsi on ne donne plus le nom d'esprit à une imagination éblouissante; on le réserve pour un génie réglé et correct qui tourne tout en sentiment, qui suit pas à pas la nature toujours simple et gracieuse, qui ramène toutes les pensées aux principes de la raison, et qui ne trouve beau que ce qui est véritable. On a senti même en nos jours que le style fleuri, quelque doux et quelque agréable qu'il soit, ne peut jamais s'élever au-dessus du genre médiocre, et que le vrai genre sublime, dédaignant tous les ornements empruntés, ne se trouve que dans le simple.

On a enfin compris, messieurs, qu'il faut écrire comme les Raphaël, les Carraches et les Poussin ont peint, non pour chercher de merveilleux caprices, et pour faire admirer leur imagination en se jouant du pinceau, mais pour peindre d'après nature. On a reconnu aussi que les beautés du discours ressemblent à celles de l'architecture. Les ouvrages les plus hardis et les plus façonnés du gothique ne sont pas les meilleurs. Il ne faut admettre dans un édifice aucune partie destinée au seul ornement; mais, visant toujours aux belles proportions, on doit tourner en ornement toutes les parties nécessaires à soutenir un édifice.

Ainsi on retranche d'un discours tous les ornements affectés qui ne servent ni à démêler ce qui est obscur, ni à peindre vivement ce qu'on veut mettre devant les yeux, ni à prouver

une vérité par divers tours sensibles, ni à remuer les passions, qui sont les seuls ressorts capables d'intéresser et de persuader l'auditeur; car la passion est l'âme de la parole. Tel a été, messieurs, depuis environ soixante ans, le progrès des lettres, que M. Pellisson aurait dépeint pour la gloire de notre siècle, s'il eût été libre de continuer son Histoire de l'Académie.

Un ministre, attentif à attirer à lui tout ce qui brillait, l'enleva aux lettres et le jeta dans les affaires : alors quelle droiture, quelle probité, quelle reconnaissance constante pour son bienfaiteur! Dans un emploi de confiance il ne songea qu'à faire du bien, qu'à découvrir le mérite et à le mettre en œuvre. Pour montrer toute sa vertu, il ne lui manquait que d'être malheureux. Il le fut, messieurs : dans sa prison éclatèrent son innocence et son courage; la Bastille devint une douce solitude, où il faisait fleurir les lettres.

Heureuse captivité! liens salutaires, qui réduisirent enfin sous le joug de la foi cet esprit trop indépendant! Il chercha pendant ce loisir, dans les sources de la tradition, de quoi combattre la vérité; mais la vérité le vainquit, et se montra à lui avec tous ses charmes. Il sortit de sa prison honoré de l'estime et des bontés du roi : mais ce qui est bien plus grand, il en sortit étant déjà dans son cœur humble enfant de l'Église. La sincérité et le désintéressement de sa conversion lui en firent retarder la cérémonie, de peur qu'elle ne fût récompensée par une place que ses talents pouvaient lui attirer, et qu'un autre moins vertueux que lui aurait recherchée.

Depuis ce moment il ne cessa de parler, d'écrire, d'agir, de répandre les grâces du prince, pour ramener ses frères errants. Heureux fruits des plus funestes erreurs! Il faut avoir senti, par sa propre expérience, tout ce qu'il en coûte dans ce passage des ténèbres à la lumière, pour avoir la vivacité, la patience, la tendresse, la délicatesse de charité, qui éclatent dans ses écrits de controverse.

Nous l'avons vu, malgré sa défaillance, se traîner encore au pied des autels jusqu'à la veille de sa mort, pour célébrer, disait-il, sa fête et l'anniversaire de sa conversion. Hélas!

nous l'avons vu, séduit par son zèle et par son courage, nous promettre, d'une voix mourante, qu'il achèverait son grand ouvrage sur l'Eucharistie; oui, je l'ai vu les larmes aux yeux, je l'ai entendu; il m'a dit tout ce qu'un catholique nourri depuis tant d'années des paroles de la foi peut dire pour se préparer à recevoir les sacrements avec ferveur. La mort, il est vrai, le surprit, venant sous l'apparence du sommeil : mais elle le trouva dans la préparation des vrais fidèles.

Au reste, messieurs, ses travaux pour la magistrature, et pour les affaires de religion que le roi lui avait confiées, ne l'empêchaient pas de s'appliquer aux belles-lettres, pour lesquelles il était né. Sa plume fut d'abord choisie pour écrire le règne présent. Avec quelle joie verrons-nous, messieurs, dans cette histoire, un prince qui, dès sa plus grande jeunesse, achève par sa fermeté ce que le grand Henri, son aïeul, osa à peine commencer! Louis étouffe la rage du duel altéré du plus noble sang des Français; il relève son autorité abattue, règle ses finances, discipline ses troupes. Tandis que d'une main il fait tomber à ses pieds les murs de tant de villes fortes aux yeux de tous ses ennemis consternés, de l'autre il fait fleurir, par ses bienfaits, les sciences et les beaux-arts dans le sein tranquille de la France.

Mais que vois-je, messieurs? une nouvelle conjuration de cent peuples qui frémissent autour de nous pour assiéger, disent-ils, ce grand royaume comme une seule place. C'est l'hérésie, presque déracinée par le zèle de Louis, qui se ranime et qui rassemble tant de puissances. Un prince ambitieux ose, dans son usurpation, prendre le nom de libérateur : il réunit les protestants et il divise les catholiques.

Louis seul, pendant cinq années, remporte des victoires et fait des conquêtes de tous côtés sur cette ligue qui se vantait de l'accabler sans peine et de ravager nos provinces; Louis seul soutient, avec toutes les marques les plus naturelles d'un cœur noble et tendre, la majesté de tous les rois en la personne d'un roi indignement renversé du trône. Qui racontera ces merveilles, messieurs?

Mais qui osera dépeindre Louis dans cette dernière campagne, encore plus grand par sa patience que par sa conquête? Il choisit la plus inaccessible place des Pays-Bas : il trouve un rocher escarpé, deux profondes rivières qui l'environnent, plusieurs places fortifiées dans une seule; au dedans, une armée entière pour garnison; au dehors, la face de la terre couverte de troupes innombrables d'Allemands, d'Anglais, de Hollandais, d'Espagnols, sous un chef accoutumé à risquer tout dans les batailles. La saison se dérègle, on voit une espèce de déluge au milieu de l'été; toute la nature semble s'opposer à Louis. En même temps il apprend qu'une partie de sa flotte, invincible par son courage, mais accablée par le nombre des ennemis, a été brûlée; et il supporte l'adversité comme si elle lui était ordinaire. Il paraît doux et tranquille dans les difficultés, plein de ressources dans les accidents imprévus, humain envers les assiégés, jusqu'à prolonger un siége si périlleux, pour épargner une ville qui lui résiste et qu'il peut foudroyer. Ce n'est ni en la multitude de ses soldats aguerris, ni en la noble ardeur de ses officiers, ni en son propre courage, ressource de toute l'armée, ni en ses victoires passées, qu'il met sa confiance; il la place encore plus haut, dans un asile inaccessible, qui est le sein de Dieu même. Il revient enfin victorieux, les yeux baissés sous la puissante main du Très-Haut, qui donne et qui ôte la victoire comme il lui plaît; et, ce qui est plus beau que tous les triomphes, il défend qu'on le loue.

Dans cette grandeur simple et modeste, qui est au-dessus non-seulement des louanges, mais encore des événements, puisse-t-il, messieurs, puisse-t-il ne se confier jamais qu'en la vertu, n'écouter que la vérité, ne vouloir que la justice, être connu de ses ennemis (ce souhait comprend toute la félicité de l'Europe), devenir l'arbitre des nations après avoir guéri leur jalousie, faire sentir toute sa bonté à son peuple dans une paix profonde, être longtemps les délices du genre humain, et ne régner sur les hommes que pour faire régner Dieu au dessus de lui!

Voilà messieurs, ce que monsieur Pellisson aurait éternisé dans son Histoire : l'Académie a fourni d'autres hommes, dont la voix est assez forte pour le faire entendre aux siècles les plus reculés. Mais une matière si vaste vous invite tous à écrire : travaillez donc tous à l'envi, messieurs, pour célébrer un si beau règne. Je ne saurais mieux témoigner mon zèle à cette compagnie que par un souhait si digne d'elle.

LETTRE A LOUIS XIV.

Remontrances à ce prince sur divers points de son administration.

La personne, Sire, qui prend la liberté de vous écrire cette lettre, n'a aucun intérêt en ce monde. Elle ne l'écrit ni par chagrin, ni par ambition, ni par envie de se mêler des grandes affaires. Elle vous aime, sans être connue de vous; elle regarde Dieu en votre personne. Avec toute votre puissance, vous ne pouvez lui donner aucun bien qu'elle désire ; et il n'y a aucun mal qu'elle ne souffrît de bon cœur pour vous faire connaître les vérités nécessaires à votre salut. Si elle vous parle fortement, n'en soyez pas étonné ; c'est que la vérité est libre et forte. Vous n'êtes guère accoutumé à l'entendre. Les gens accoutumés à être flattés prennent aisément pour chagrin, pour âpreté et pour excès, ce qui n'est que la vérité toute pure. C'est la trahir, que de ne vous la montrer pas dans toute son étendue. Dieu est témoin que la personne qui vous parle le fait avec un cœur plein de zèle, de respect, de fidélité et d'attendrissement sur tout ce qui regarde votre véritable intérêt.

Vous êtes né, Sire, avec un cœur droit et équitable ; mais ceux qui vous ont élevé ne vous ont donné, pour science de gouverner, que la défiance, la jalousie, l'éloignement de la vertu, la crainte de tout mérite éclatant, le goût des hommes souples et rampants, la hauteur, et l'attention à votre seul intérêt.

Depuis environ trente ans, vos principaux ministres ont ébranlé et renversé toutes les anciennes maximes de l'État,

pour faire monter jusqu'au comble votre autorité, qui était devenue la leur, parce qu'elle était dans leurs mains. On n'a plus parlé de l'État ni des règles; on n'a parlé que du roi et de son bon plaisir. On a poussé vos revenus et vos dépenses à l'infini. On vous a élevé jusqu'au ciel, pour avoir effacé, disait-on, la grandeur de tous vos prédécesseurs ensemble, c'est-à-dire, pour avoir appauvri la France entière, afin d'introduire à la cour un luxe monstrueux et incurable. Ils ont voulu vous élever sur les ruines de toutes les conditions de l'État : comme si vous pouviez être grand en ruinant tous vos sujets, sur qui votre grandeur est fondée! Il est vrai que vous avez été jaloux de l'autorité, peut-être même trop dans les choses extérieures ; mais pour le fond, chaque ministre a été le maître dans l'étendue de son administration. Vous avez cru gouverner, parce que vous avez réglé les limites entre ceux qui gouvernaient. Ils ont bien montré au public leur puissance, et on ne l'a que trop sentie. Ils ont été durs, hautains, injustes, violents, de mauvaise foi. Ils n'ont connu d'autre règle, ni pour l'administration du dedans de l'État, ni pour les négociations étrangères, que de menacer, que d'écraser, que d'anéantir tout ce qui leur résistait. Ils ne vous ont parlé que pour écarter de vous tout mérite qui pouvait leur faire ombrage. Ils vous ont accoutumé à recevoir sans cesse des louanges outrées qui vont jusqu'à l'idolâtrie, et que vous auriez dû, pour votre honneur, rejeter avec indignation. On a rendu votre nom odieux, et toute la nation française insupportable à tous nos voisins. On n'a conservé aucun ancien allié, parce qu'on n'a voulu que des esclaves. On a causé depuis plus de vingt ans des guerres sanglantes. Par exemple, Sire on fit entreprendre à Votre Majesté, en 1672, la guerre de Hollande pour votre gloire, et pour punir les Hollandais, qui avaient fait quelque raillerie, dans le chagrin où on les avait mis en troublant les règles du commerce établies par le cardinal de Richelieu. Je cite en particulier cette guerre, parce qu'elle a été la source de toutes les autres. Elle n'a eu pour fondement qu'un motif de vengeance, ce qui ne peut jamais rendre une

guerre juste ; d'où il s'ensuit que toutes les frontières que vous avez étendues par cette guerre sont injustement acquises dans l'origine. Il est vrai, Sire, que les traités de paix subséquents semblent couvrir et réparer cette injustice, puisqu'ils vous ont donné les places conquises : mais une guerre injuste n'en est pas moins injuste, pour être heureuse. Les traités de paix signés par les vaincus ne sont point signés librement. On signe le couteau sous la gorge : on signe malgré soi, pour éviter de plus grandes pertes : on signe comme on donne sa bourse, quand il la faut donner ou mourir. Il faut donc, Sire, remonter jusqu'à cette origine de la guerre de Hollande, pour examiner devant Dieu toutes vos conquêtes.

Il est inutile de dire qu'elles étaient nécessaires à votre État : le bien d'autrui ne nous est jamais nécessaire. Ce qui nous est véritablement nécessaire, c'est d'observer une exacte justice. Il ne faut pas même prétendre que vous soyez en droit de retenir toujours certaines places, parce qu'elles servent à la sûreté de vos frontières. C'est à vous à chercher cette sûreté par de bonnes alliances, par votre modération, ou par des places que vous pouvez fortifier derrière ; mais enfin, le besoin de veiller à notre sûreté ne nous donne jamais un titre de prendre la terre de notre voisin. Consultez là-dessus des gens instruits et droits ; ils vous diront que ce que j'avance est clair comme le jour.

En voilà assez, Sire, pour reconnaître que vous avez passé votre vie entière hors du chemin de la vérité et de la justice, et par conséquent hors de celui de l'Évangile. Tant de troubles affreux qui ont désolé toute l'Europe depuis plus de vingt ans, tant de sang répandu, tant de scandales commis, tant de provinces saccagées, tant de villes et de villages mis en cendres, sont les funestes suites de cette guerre de 1672, entreprise pour votre gloire, et pour la confusion des faiseurs de gazettes et de médailles de Hollande. Examinez, sans vous flatter, avec des gens de bien, si vous pouvez garder tout ce que vous possédez en conséquence des traités auxquels vous avez réduit vos ennemis par une guerre si mal fondée.

Elle est encore la vraie source de tous les maux que la France souffre. Depuis cette guerre, vous avez toujours voulu donner la paix en maître, et imposer les conditions, au lieu de les régler avec équité et modération. Voilà ce qui fait que la paix n'a pu durer. Vos ennemis, honteusement accablés, n'ont songé qu'à se relever, et qu'à se réunir contre vous. Faut-il s'en étonner? vous n'avez pas même demeuré dans les termes de cette paix que vous aviez donnée avec tant de hauteur. En pleine paix, vous avez fait la guerre et des conquêtes prodigieuses. Vous avez établi une chambre des réunions, pour être tout ensemble juge et partie : c'est ajouter l'insulte et la dérision à l'usurpation et à la violence. Vous avez cherché, dans le traité de Westphalie, des termes équivoques pour surprendre Strasbourg. Jamais aucun de vos ministres n'avait osé, depuis tant d'années, alléguer ces termes dans aucune négociation, pour montrer que vous eussiez la moindre prétention sur cette ville. Une telle conduite a réuni et animé toute l'Europe contre vous. Ceux mêmes qui n'ont pas osé se déclarer ouvertement souhaitent du moins avec impatience votre affaiblissement et votre humiliation, comme la seule ressource pour la liberté et pour le repos de toutes les nations chrétiennes. Vous qui pouviez, Sire, acquérir tant de gloire solide et paisible à être le père de vos sujets et l'arbitre de vos voisins, on vous a rendu l'ennemi commun de vos voisins, et on vous expose à passer pour un maître dur dans votre royaume.

Le plus étrange effet de ces mauvais conseils est la durée de la ligue formée contre vous. Les alliés aiment mieux faire la guerre avec perte que de conclure la paix avec vous, parce qu'ils sont persuadés, sur leur propre expérience, que cette paix ne serait point une paix véritable, que vous ne la tiendriez non plus que les autres, et que vous vous en serviriez pour accabler séparément sans peine chacun de vos voisins, dès qu'ils se seraient désunis. Ainsi, plus vous êtes victorieux, plus ils vous craignent, et se réunissent pour éviter l'esclavage dont ils se croient menacés. Ne pouvant vous vain-

cre, ils prétendent du moins vous épuiser à la longue. Enfin ils n'espèrent plus de sûreté avec vous qu'en vous mettant dans l'impuissance de leur nuire. Mettez-vous, Sire, un moment en leur place, et voyez ce que c'est que d'avoir préféré son avantage à la justice et à la bonne foi.

Cependant vos peuples, que vous devriez aimer comme vos enfants, et qui ont été jusqu'ici si passionnés pour vous, meurent de faim. La culture des terres est presque abandonnée; les villes et la campagne se dépeuplent; tous les métiers languissent, et ne nourrissent plus les ouvriers. Tout commerce est anéanti. Par conséquent vous avez détruit la moitié des forces réelles du dedans de votre État, pour faire et pour défendre de vaines conquêtes au dehors. Au lieu de tirer de l'argent de ce pauvre peuple, il faudrait lui faire l'aumône et le nourrir. La France entière n'est plus qu'un grand hôpital désolé et sans provision. Les magistrats sont avilis et épuisés. La noblesse, dont tout le bien est en décret, ne vit que de lettres d'État. Vous êtes importuné de la foule des gens qui demandent et qui murmurent. C'est vous-même, Sire, qui vous êtes attiré tous ces embarras; car, tout le royaume ayant été ruiné, vous avez tout entre vos mains, et personne ne peut plus vivre que de vos dons. Voilà ce grand royaume si florissant sous un roi qu'on nous dépeint tous les jours comme les délices du peuple, et qui le serait en effet si les conseils flatteurs ne l'avaient point empoisonné.

Le peuple même (il faut tout dire), qui vous a tant aimé, qui a eu tant de confiance en vous, commence à perdre l'amitié, la confiance, et même le respect. Vos victoires et vos conquêtes ne le réjouissent plus; il est plein d'aigreur et de désespoir. La sédition s'allume peu à peu de toutes parts. Ils croient que vous n'aimez que votre autorité et votre gloire. Si le roi, dit-on, avait un cœur de père pour son peuple, ne mettrait-il pas plutôt sa gloire à leur donner du pain, et à les faire respirer après tant de maux, qu'à garder quelques places de la frontière, qui causent la guerre? Quelle réponse à cela, Sire? Les émotions populaires, qui étaient inconnues depuis si long-

temps, deviennent fréquentes [1]. Paris même, si près de vous, n'en est pas exempt. Les magistrats sont contraints de tolérer l'insolence des mutins, et de faire couler sous main quelque monnaie pour les apaiser; ainsi on paye ceux qu'il faudrait punir. Vous êtes réduit à la honteuse et déplorable extrémité, ou de laisser la sédition impunie, et de l'accroître par cette impunité, ou de faire massacrer avec inhumanité des peuples que vous mettez au désespoir, en leur arrachant, par vos impôts pour cette guerre, le pain qu'ils tâchent de gagner à la sueur de leurs visages.

Mais, pendant qu'ils manquent de pain, vous manquez vous-même d'argent, et vous ne voulez pas voir l'extrémité où vous êtes réduit. Parce que vous avez toujours été heureux, vous ne pouvez vous imaginer que vous cessiez jamais de l'être. Vous craignez d'ouvrir les yeux; vous craignez qu'on ne vous les ouvre; vous craignez d'être réduit à rabattre quelque chose de votre gloire. Cette gloire, qui endurcit votre cœur, vous est plus chère que la justice, que votre propre repos, que la conservation de vos peuples qui périssent tous les jours des maladies causées par la famine, enfin que votre salut éternel, incompatible avec cette idole de gloire.

Voilà, Sire, l'état où vous êtes. Vous vivez comme ayant un bandeau fatal sur les yeux; vous vous flattez sur les succès journaliers, qui ne décident rien, et vous n'envisagez point d'une vue générale le gros des affaires, qui tombe insensiblement sans ressource. Pendant que vous prenez, dans un rude combat, le champ de bataille et le canon de l'ennemi [2]; pendant que vous forcez les places, vous ne songez pas que vous combattez sur un terrain qui s'enfonce sous vos pieds, et que vous allez tomber malgré vos victoires.

Tout le monde le voit, et personne n'ose vous le faire voir. Vous le verrez peut-être trop tard. Le vrai courage consiste à

[1] Il y eut en 1694 des émeutes causées par la cherté des grains.

[2] Allusion aux batailles de Steinkerque en 1692, et de Nerwinde en 1693, où la victoire se réduisit à prendre le champ de bataille et le canon de l'ennemi.

ne se point flatter, et à prendre un parti ferme sur la nécessité. Vous ne prêtez volontiers l'oreille, Sire, qu'à ceux qui vous flattent de vaines espérances. Les gens que vous estimez les plus solides sont ceux que vous craignez et que vous évitez le plus. Il faudrait aller au-devant de la vérité, puisque vous êtes roi; presser les gens de vous la dire sans adoucissement, et encourager ceux qui sont trop timides. Tout au contraire, vous ne cherchez qu'à ne point approfondir; mais Dieu saura bien enfin lever le voile qui vous couvre les yeux, et vous montrer ce que vous évitez de voir. Il y a longtemps qu'il tient son bras levé sur vous; mais il est lent à vous frapper, parce qu'il a pitié d'un prince qui a été toute sa vie obsédé de flatteurs, et parce que, d'ailleurs, vos ennemis sont aussi les siens. Mais il saura bien séparer sa cause juste, d'avec la vôtre qui ne l'est pas, et vous humilier pour vous convertir; car vous ne serez chrétien que dans l'humiliation. Vous n'aimez point Dieu; vous ne le craignez même que d'une crainte d'esclave; c'est l'enfer, et non pas Dieu, que vous craignez. Votre religion ne consiste qu'en superstitions, en petites pratiques superficielles. Vous êtes comme les Juifs, dont Dieu dit : *Pendant qu'ils m'honorent des lèvres, leur cœur est loin de moi* [1]. Vous êtes scrupuleux sur des bagatelles, et endurci sur des maux terribles. Vous n'aimez que votre gloire et votre commodité. Vous rapportez tout à vous comme si vous étiez le Dieu de la terre, et que tout le reste n'eût été créé que pour vous être sacrifié. C'est, au contraire, vous que Dieu n'a mis au monde que pour votre peuple. Mais, hélas! vous ne comprenez point ces vérités : comment les goûteriez-vous? Vous ne connaissez point Dieu, vous ne l'aimez point, vous ne le priez point du cœur, et vous ne faites rien pour le connaître.

Vous avez un archevêque [2] corrompu, scandaleux, incorrigible, faux, malin, artificieux, ennemi de toute vertu, et qui fait gémir tous les gens de bien. Vous vous en accommo-

[1] *Isai.*, XXIX, 13.
[2] François de Harlay de Champvallon, archevêque de Paris, mort le 6 août 1695.

dez, parce qu'il ne songe qu'à vous plaire par ses flatteries. Il y a plus de vingt ans qu'en prostituant son honneur, il jouit de votre confiance. Vous lui livrez les gens de bien, vous lui laissez tyranniser l'Église, et nul prélat vertueux n'est traité aussi bien que lui.

Pour votre confesseur [1], il n'est pas vicieux ; mais il craint la solide vertu, et il n'aime que les gens profanes et relâchés : il est jaloux de son autorité, que vous avez poussée au delà de toutes les bornes. Jamais confesseurs des rois n'avaient fait seuls les évêques, et décidé de toutes les affaires de conscience. Vous êtes seul en France, Sire, à ignorer qu'il ne sait rien, que son esprit est court et grossier, et qu'il ne laisse pas d'avoir son artifice avec cette grossièreté d'esprit. Les jésuites mêmes le méprisent, et sont indignés de le voir si facile à l'ambition ridicule de sa famille. Vous avez fait d'un religieux un ministre d'État. Il ne se connaît point en hommes, non plus qu'en autre chose. Il est la dupe de tous ceux qui le flattent et lui font de petits présents. Il ne doute ni n'hésite sur aucune question difficile. Une autre, très-droit et très-éclairé, n'oserait décider seul. Pour lui, il ne craint que d'avoir à délibérer avec des gens qui sachent les règles. Il va toujours hardiment, sans craindre de vous égarer ; il penchera toujours au relâchement, et à vous entretenir dans l'ignorance. Du moins il ne penchera aux partis conformes aux règles que quand il craindra de vous scandaliser. Ainsi, c'est un aveugle qui en conduit un autre, et, comme dit Jésus-Christ, *ils tomberont tous deux dans la fosse* [2].

Votre archevêque et votre confesseur vous ont jeté dans les difficultés de l'affaire de la régale, dans les mauvaises affaires de Rome [3]; ils vous ont laissé engager par M. de Louvois dans celle de Saint-Lazare, et vous auraient laissé mourir

[1] Le père de la Chaise, jésuite, mort en 1709.
[2] *Matth.*, xv, 14.
[3] Ceci est confirmé par l'abbé Fleury, dans ses notes sur l'assemblée de 1682. (*Nouveaux Opuscules*, édit. de 1818, p. 200 et suiv.) Voyez aussi les *Mémoires* du père d'Avrigny, 19 mars 1681.

dans cette injustice, si M. de Louvois eût vécu plus que vous [1].

On avait espéré, Sire, que votre conseil vous tirerait de ce chemin si égaré; mais votre conseil n'a ni force ni vigueur pour le bien. Du moins madame de M. et M. le D. de B. [2] devaient-ils se servir de votre confiance en eux pour vous détromper; mais leur faiblesse et leur timidité les déshonorent et scandalisent tout le monde. La France est aux abois: qu'attendent-ils pour vous parler franchement? que tout soit perdu? Craignent-ils de vous déplaire? Ils ne vous aiment donc pas; car il faut être prêt à fâcher ceux qu'on aime, plutôt que de les flatter ou de les trahir par son silence. A quoi sont-ils bons, s'ils ne vous montrent pas que vous devez restituer les pays qui ne sont pas à vous, préférer la vie de vos peuples à une fausse gloire, réparer les maux que vous avez faits à l'Église, et songer à devenir un vrai chrétien avant que la mort vous surprenne? Je sais bien que, quand on parle avec cette liberté chrétienne, on court risque de perdre la faveur des rois; mais votre faveur leur est-elle plus chère que

[1] Ce ministre mourut le 16 juillet 1691. Pour l'intelligence de ce passage, il faut se souvenir que le marquis de Nérestang, grand maître de l'ordre de Saint-Lazare, ayant donné sa démission le 26 janvier 1672, l'ordre offrit la grande maîtrise à Louis XIV. Ce prince, n'ayant pas jugé à propos de l'accepter, nomma le marquis de Louvois vicaire général, le 4 février suivant. Louvois fit réunir à l'ordre, par la seule autorité royale, qui, de l'aveu même de MM. de Saint-Lazare, ne pouvait en disposer sans le concours de l'autorité ecclésiastique, les maisons, droits, biens et revenus qui avaient été ci-devant possédés par tous autres ordres hospitaliers militaires, séculiers ou réguliers, éteints, supprimés ou abolis; il créa des commanderies, qu'il laissa vacantes, et dont il perçut les revenus; enfin il exigea, pour la réception de chaque chevalier, deux cents écus d'or, au lieu de cent qu'on donnait auparavant. L'édifice de grandeur élevé par Louvois croula avec ce ministre. Il n'avait pu obtenir du pape la confirmation de son titre de vicaire général. Vingt années du plus grand pouvoir et de la plus grande autorité ne purent arrêter les réclamations qui se reproduisaient à tous les instants: elles triomphèrent enfin; et, par l'édit de 1693, le roi désunit tous les biens qu'il avait réunis en 1672 à l'ordre de Saint-Lazare. Voyez l'*Hist. des Ordres de N. D. du Mont-Carmel et de Saint-Lazare*, par Gauthier de Sibert, 1772, in-4°; et le *Rapport* fait à l'assemblée du clergé de 1772, par M. de Brienne, archevêque de Toulouse (*Proc. verb. du Clergé*, t. VII, 2e part. p. 1990 et 1991), d'où cette note est tirée.

[2] Madame de Maintenon et M. de Beauvilliers.

votre salut? Je sais bien aussi qu'on doit vous plaindre, vous consoler, vous soulager, vous parler avec zèle, douceur et respect; mais enfin il faut dire la vérité. Malheur, malheur à eux s'ils ne la disent pas! et malheur à vous si vous n'êtes pas digne de l'entendre! Il est honteux qu'ils aient votre confiance sans fruit depuis tant de temps. C'est à eux à se retirer si vous êtes trop ombrageux, et si vous ne voulez que des flatteurs autour de vous. Vous demanderez peut-être, Sire, qu'est-ce qu'ils doivent vous dire; le voici : Ils doivent vous représenter qu'il faut vous humilier sous la puissante main de Dieu, si vous ne voulez qu'il vous humilie; qu'il faut demander la paix, et expier par cette honte toute la gloire dont vous avez fait votre idole; qu'il faut rejeter les conseils injustes des politiques flatteurs; qu'enfin il faut rendre au plus tôt à vos ennemis, pour sauver l'État, des conquêtes que vous ne pouvez d'ailleurs retenir sans injustice. N'êtes-vous pas trop heureux, dans vos malheurs [1], que Dieu fasse finir les prospérités qui vous ont aveuglé, et qu'il vous contraigne de faire des restitutions essentielles à votre salut, que vous n'auriez jamais pu vous résoudre à faire dans un état paisible et triomphant? La personne qui vous dit ces vérités, Sire, bien loin d'être contraire à vos intérêts, donnerait sa vie pour vous voir tel que Dieu vous veut, et elle ne cesse de prier pour vous.

[1] Ceci prouve encore que cette lettre a été écrite après la bataille navale de la Hogue, en 1692, premier malheur de Louis XIV, et même après la prise de Pondichéri par les Hollandais, en 1693, qui pouvait obliger le roi aux restitutions dont parle Fénelon.

FIN.

627526

TABLE.

TRAITÉ DE L'EXISTENCE ET DES ATTRIBUTS DE DIEU.

PREMIÈRE PARTIE.

Démonstration de l'existence de Dieu, tirée du spectacle de la nature et de la connaissance de l'homme.

Pages.

CHAP. I. Preuves de l'existence de Dieu, tirées de l'aspect général de l'univers 1
— II. Preuves de l'existence de Dieu, tirées de la considération des principales merveilles de la nature. . . . 6
— III. Réponse aux objections des épicuriens. 77

SECONDE PARTIE.

Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu, tirée des idées intellectuelles.

CHAP. I. Méthode qu'il faut suivre dans la recherche de la vérité. 101
— II. Preuves méthaphysiques de l'existence de Dieu. — Notions préliminaires. 116
Première preuve, tirée de la perfection de l'être humain. 120
Seconde preuve, tirée de l'idée que nous avons de l'infini. 123
Troisième preuve, tirée de l'idée de l'être nécessaire. 127
— III. Réfutation du spinosisme. 132
— IV. Nouvelle preuve de l'existence de Dieu, tirée de la nature des idées. 142
— V. De la nature et des attributs de Dieu. 154
ART. I. Unité de Dieu. 157
— II. Simplicité de Dieu 169
— III. Immutabilité et éternité de Dieu. 173
— IV. Immensité de Dieu. 183
— V. Science de Dieu. 191

ENTRETIENS de Fénelon et de M. de Ramsai sur la vérité de la religion. 201

DISCOURS PHILOSOPHIQUE SUR L'AMOUR DE DIEU.

PREMIÈRE PARTIE.

Pages.

Preuves du pur amour. 223
Plan de ce discours. . . . . *ib.*
Première preuve. — Par l'idée de Dieu. 225
Seconde preuve. — Par la nature de l'homme. 226
Troisième preuve. — Par l'idée de l'ordre. . . . . *ib.*
Quatrième preuve. — Par la nature de l'amour. 227

PREUVES TIRÉES DU SENTIMENT.

Cinquième preuve. — L'amour humain et héroïque est une image de l'amour divin. 227
Sixième preuve. — L'amour-propre délicat prend les apparences du pur amour. 228
Septième preuve. — Il est la source de toutes les vertus civiles. *ib.*
Huitième preuve. — Il rend aimable dans la société. 229
Neuvième preuve. — Il est le lien des parfaites amitiés. . . . . *ib.*
Dixième preuve. — Il est l'idée de tous les philosophes. . . *ib.*

SECONDE PARTIE.

Réponse aux objections. 232

LETTRES SUR DIVERS SUJETS DE MÉTAPHYSIQUE ET DE RELIGION.

LETTRE PREMIÈRE. — Sur l'existence de Dieu et sur la religion. 239
Réflexions d'un homme qui examine en lui-même ce qu'il doit croire sur la religion. . . . . *ib.*
CHAP. I. De ma pensée. 240
— II. De mon corps, et de tous les autres corps de l'univers. 246
— III. De la puissance qui a formé mon corps, et qui m'a donné la pensée. 251
— IV. De la religion du peuple juif, et du Messie. 253
— V. De la religion chrétienne. 258
LETTRE DEUXIÈME. — Sur le culte de Dieu, l'immortalité de l'âme et le libre arbitre. 265
CHAP. I. L'être infiniment parfait exige un culte de toutes les créatures intelligentes. . . . . *ib.*
— II. L'âme de l'homme est immortelle. 276
— III. Du libre arbitre de l'homme. 284
LETTRE TROISIÈME. — Sur le culte intérieur et extérieur, et sur la religion juive. 299
Extrait d'une lettre sur la réfutation de Spinosa. 310

Pages.

LETTRE QUATRIÈME. — Sur l'idée de l'infini, et sur la liberté de Dieu de créer ou ne pas créer. 315
Première question. — De la nature de l'infini. 318
Seconde question. — De la liberté de Dieu pour créer ou ne créer pas. 321
LETTRE CINQUIÈME. — Sur l'existence de Dieu, le christianisme, et la véritable Église. 327
PREUVES des trois principaux points nécessaires au salut, pour soumettre au joug de la foi, sans discussion, les esprits simples et ignorants. 333

PREMIÈRE PARTIE.

Il y a un Dieu infiniment parfait qui a créé l'univers. . . . . *ib.*

SECONDE PARTIE.

Il n'y a que le seul christianisme qui soit un culte digne de Dieu. 334

TROISIÈME PARTIE.

Il n'y a que l'Église catholique qui puisse enseigner ce culte d'une façon proportionnée au besoin de tous les hommes. 336
LETTRE SIXIÈME. — Sur les moyens donnés aux hommes pour arriver à la religion. 340
LETTRE SEPTIÈME. — Sur la vérité de la religion, et sur sa pratique. 360

DIALOGUES SUR L'ÉLOQUENCE.

DIALOGUE. I. Contre l'affectation du bel esprit dans les sermons. Le but de l'éloquence est d'instruire les hommes, et de les rendre meilleurs : l'orateur n'atteindra pas ce but, s'il n'est désintéressé. 171
— II. Pour atteindre son but, l'orateur doit *prouver*, *peindre* et *toucher*. Principes sur l'art oratoire; sur la méthode d'apprendre et de débiter par cœur les sermons; sur la méthode des divisions et sous-divisions. L'orateur doit bannir sévèrement du discours les ornements frivoles. 400
— III En quoi consiste la véritable éloquence. Combien celle des livres saints est admirable. Importance et manière d'expliquer l'Écriture sainte. Moyens de se former à la prédication. Quelle doit être la matière ordinaire des instructions. Sur l'éloquence et le style des Pères. Sur les panégyriques. 429

MÉMOIRE SUR LES OCCUPATIONS DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE.

PREMIÈRE PARTIE.

Pages.

Occupation de l'Académie pendant qu'elle travaille encore au dictionnaire. 463

SECONDE PARTIE.

Occupation de l'Académie après que le dictionnaire sera achevé. 467
Lettre à M. Dacier, sur les occupations de l'Académie. 470
Du Dictionnaire. 471
Projet de Grammaire. 472
Projet d'enrichir la langue. 473
Projet de Rhétorique. 477
Projet de Poétique. 492
Projet d'un Traité sur la tragédie. 513
Projet d'un Traité sur la comédie. 519
Projet d'un Traité sur l'histoire. 524
Réponse à une objection sur divers projets. 531
Sur les anciens et sur les modernes. 532
Lettre sur les anciens et sur les modernes. 548
Jugement de Fénelon sur un poète de son temps. 551
Discours de réception à l'Académie française, prononcé par M. l'abbé de Fénelon. 552
Lettre à Louis XIV. Remontrances à ce prince sur divers points de son administration. 559

FIN DE LA TABLE.

NAPOLI

627 526

EXTRAIT DU CATALOGUE

DE

FIRMIN DIDOT FRÈRES,

IMPRIMEURS DE L'INSTITUT DE FRANCE.

CHEFS-D'ŒUVRE DE LA LITTÉRATURE FRANÇAISE.

GRAND IN-18, FORMAT ANGLAIS AVEC PORTRAITS,

à trois francs le volume.

POËTES.

Malherbe, J.-B. Rousseau, E. Lebrun. 1 vol.

La Fontaine. Fables avec notes, par M. Walckenaër (de l'Institut) 1 vol.

Corneille, avec notes de Voltaire, etc. 2 vol.

Racine. Théâtre complet. 1 vol.

Boileau. Poésies complètes; Correspondance avec Racine. 1 vol.

Molière, avec notes. 2 vol.

Regnard. Théâtre, la Provençale et Voyages. 1 vol.

Voltaire. La Henriade et Poëmes choisis. 1 vol.
— Théâtre (dix tragédies avec préfaces, etc.). 1 vol.
— Contes, Satires, Épîtres, etc. 1 vol.

Florian, Fables, suivies des Poëmes de Ruth et de Tobie, etc., de Galatée et d'Esteile, du Théâtre, et d'un choix de Fables de Lamotte. 1 vol.

PROSATEURS.

Pascal. Pensées, suivies des Pensées de Nicole. 1 vol.
— Les Provinciales, précédées de la vie et de l'éloge de l'auteur, par Bordas-Dumoulin. 1 vol.

Fénelon. Télémaque et Fables destinées à l'éducation du duc de Bourgogne. 1 vol.
— Éducation des Filles, Dialogues des Morts, Vies des Philosophes 1 vol.
— Traité de l'existence et des attributs de Dieu, — Entretiens sur la religion. — Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion. 1 vol.

Bossuet. Histoire universelle. 1 vol.
— Oraisons funèbres, suivies des Oraisons funèbres de Fléchier et de Mascaron, 1 vol.
— Sermons choisis et Extraits de ses Sermons. 1 vol.

Massillon. Petit Carême et Choix de Sermons. 1 vol.

La Bruyère et **Théophraste.** 1 vol.
— Le même ouvrage sous le titre : Les Caractères de Théophraste, par La Bruyère, etc. Première édit. complète, par M. le baron Walckenaër. 2 vol.

Le Sage. Gil-Blas. 1 vol.

Sévigné. Lettres, avec les notes de tous les commentateurs, 6 vol.
— Nouveau choix de Lettres très-complet. 1 vol.

Montesquieu. Grandeur des Romains et Lettres Persanes, etc. 1 vol.
— Esprit des Lois, avec les notes de l'auteur et un choix des meilleurs commentateurs. 1 vol.

Voltaire. Siècle de Louis XIV. 1 vol.
— Charles XII et Histoire de Pierre le Grand. 1 vol.
— Romans. 1 vol.

Buffon. Histoire des Animaux. 1 vol.
— Époques de la nature, Histoire de l'homme, Discours, etc. 1 vol.

Bernardin de Saint-Pierre. Paul et Virginie, etc. 1 vol.
— Études de la Nature. 1 vol.

Châteaubriand. Atala. — René. — Les Abencérages. — Voyage en Amérique. 1 vol.
— Génie du Christianisme. 2 vol.
— Les Martyrs. 1 vol.
— Les Natchez. 1 vol.
— Itinéraire de Paris à Jérusalem et Voyages. 2 vol.
— Études historiques. 1 vol.
— Analyse de l'histoire de France. 1 vol.
— Les quatre Stuarts et Mélanges politiques. 1 vol.

Rollin. Traité des Études, avec les remarques de Crevier et Letronne. 3 vol.
— Histoire ancienne. 2e édit., avec de nouv. observations de M. Letronne. 10 v.
— Histoire romaine. (*Sous presse.*)

Petits chefs-d'œuvre historiques. Vertot, Saint-Réal. 1 vol.
— Sarrazin, De Retz, H. de Bessé, Rulhières, Florian. 1 vol.

Rousseau. Nouvelle Héloïse. 1 vol.
— Émile. 1 vol.
— Confessions. 1 vol.
— Contrat social. Lettre à M. de Beaumont, Lévite d'Éphraïm, etc. 1 vol.

Madame de Staël. Corinne. 1 vol.
— De l'Allemagne. 1 vol.

Marmontel. Éléments de Littérature. 3 vol.

Diderot. Œuvres choisies, précédées d'une Étude sur Diderot, par M. Génin. 2 vol.

Courier (Paul-Louis). Pamphlets, Daphnis et Chloé, Correspondance, 1 vol.

Florian. Don Quichotte de la Manche. 1 vol.

Chefs-d'œuvre des **Poëtes tragiques**, Rotrou, Crébillon, Lafosse, Saurin, de Belloi, Pompignan, la Harpe, Chénier, Lancival, Legouvé, Ducis, 2 vol.
— des **Poëtes comiques**, Scarron, Montfleury, la Fontaine, Boursault. 1 vol
— Dancourt, Dufresny. 1 vol.
— Bruys et Palaprat, le Sage, d'Allainval, la Chaussée. 1 vol.
— Destouches, Fagan, Boissy. 1 vol.
— Marivaux, Piron, Gresset, Voltaire, etc. 1 vol.
— Desmahis, Delanoue, Saurin, Favart, Barthe, Poinsinet. 1 vol.
— Sedaine, Marmontel, Collé, Monvel, Andrieux, Chéron. 1 vol.
— Collin d'Harleville, Fabre d'Églantine, Desforges, N. Lemercier. 1 vol.

Beaumarchais. Théâtre complet 1 vol.

Scribe. Son théâtre, renfermant 60 pièces. 5 vol.

Azais. Traité des Compensations. 1 vol.

BIBLIOTHÈQUE DES MÉMOIRES ANCIENS ET MODERNES

RELATIFS A L'HISTOIRE DE FRANCE.

Première série, rédigée par M. J. Yanoski, tome I. Froissart, 1 vol. 3 fr.
Deuxième série, rédigée par M. F. Barrière. Tome I, Mémoires de Mad. de Staal. Delaunay, de M. d'Argenson et de Madame, mère du régent, etc. — Tome II. Mémoires de Duclos. — Tome III. Mémoires de Mme du Hausset et Barbaumont. — Tome IV. Mémoires de Bezenval et Collé. — Tome V. Mémoires de Marmontel. — Tome VI. Mémoires des comédiens Clairon, Lekain, Garrick, Goldoni. — Tome VII. Mémoires de Weber. — Tome VIII. Mémoires de Mme Roland — Tome IX. Histoire de la détention au Temple. — Tome X. Mémoires de Mad. de Campan. — Tome XI. Mémoires de Dumouriez. — Tome XII. Mémoires de Louvet et Dannou. Chaque volume 3 fr.

DICTIONNAIRES.

Dictionnaire de l'Académie française, sixième édition, précédée d'un discours sur la Langue française, par M. Villemain. 2 forts volumes in-4°. 36 fr.

Complément du Dictionnaire de l'Académie française, *publié sous la direction d'*UN MEMBRE DE L'ACADÉMIE, *par des membres de l'Institut, professeurs de l'Université*, etc. 1 vol. in-4°. 27 fr.

Abrégé du Dictionnaire de l'Académie française, d'après la dernière édition publiée en 1835, par M. Lorain, proviseur du collége Saint-Louis. *Adopté par l'Université pour les écoles normales et les instituteurs primaires* 2 forts volumes grand in-8°. Prix. 8 fr.

Vocabulaire de la Langue française, extrait de la dernière édition du *Dictionnaire de l'Académie*, par M. Ch. Nodier, membre de l'Académie française. 1 gros volume in-8° de 1150 pages. *Adopté par l'Université.* Nouvelle édition, rédigée exclusivement pour les écoles. 4 fr.

Petit Dictionnaire de l'Académie française, d'après la dernière édition, par les *Correcteurs* de l'Imprim. de Firm. Didot. 1 vol. in-12. *Adopté par l'Université.* 3 fr.

Petit Vocabulaire de l'Académie française, d'après la dernière édition publiée en 1835. 1 vol. in-18. 1 fr.

Boiste, Dictionnaire Universel de la Langue française, avec le latin et les étymologies ; les termes propres aux sciences, arts, manufactures, etc. ; extrait comparatif, critique et supplément de tous les Dictionnaires français, Manuel encyclopédique de grammaire, d'orthographe, de vieux langage et de néologie ; **Douzième édition**, revue et augmentée par Charles Nodier, de l'Académie française, et par MM. Barré, Landois, Lorain, professeurs de philosophie et de rhétorique de l'Université. 1 vol. in-4°, 1847. 20 fr.

Grand Dictionnaire anglais-français, français-anglais, rédigé sur le Dictionnaire de l'Académie française de 1835 et sur les meilleurs dictionnaires publiés en France et en Angleterre, par MM. les professeurs de l'Université Fleming et Tibbins. 2 très-forts volumes in-4°. 56 fr.

La France littéraire, ou Dictionnaire bibliographique des Savants, Historiens et Hommes de Lettres de la France, ainsi que des Littérateurs qui à l'étranger ont écrit en français, depuis 1700 jusqu'à 1826 inclusivement, accompagné de notices littéraires, historiques et bibliographiques; par J.-M. Quérard. *Ouvrage terminé.* 10 gros vol. divisés en 20 parties, imprimés en petit-texte et nonpareille, à deux colonnes. 150 fr.

Bibliographie de la France, par M. Girault de Saint-Fargeau. 1 vol. in-8°. 12 fr.

Grand Dictionnaire français-italien et italien-français, par Barberi, Basti et Cerati. 2 très-gros volumes in-4°. 45 fr.

Dictionnaire français-arabe, par Ellious Bochtor et Caussin de Perceval. 1 fort vol. grand in-8°. 40 fr.

DICTIONNAIRES MANUELS.

De Biographie classique, par Barré. *Troisième édition*, revue et augmentée, contenant plus de 5,000 notices. 4 fr.

De Mythologie, traduit de Jacobi, Wilkinson, etc., par M. Bernard. 4 fr.

De Chimie et **Physique**, par M. le docteur Hoefer. 1 fort vol. 2e édition. 4 fr.

De Géographie, par M. Bérard, revu par M. Eyriès. 6 fr.

De Médecine pratique, par M. le docteur Hoefer. 4 fr.

De Botanique, par M. le docteur Hoefer.

EXTRAIT DU CATALOGUE DE F. DIDOT FRERES.

ENCYCLOPÉDIE MODERNE,

DICTIONNAIRE ABRÉGÉ DES SCIENCES, DES LETTRES ET DES ARTS.

(*Voir pour les noms des Collaborateurs, la plupart membres de l'Institut, de l'Université, etc., le grand Catalogue.*)

Ouvrage orné de 350 planches gravées sur acier, destinées à faciliter l'intelligence des articles sur la Chirurgie, l'Anatomie, la Chimie, la Physique, l'Histoire naturelle, la Métallurgie, l'Agriculture, l'Astronomie, la Géographie, l'Arithmétique, la Géométrie, l'Optique, la Perspective, la Peinture, la Musique, l'Architecture, le Génie civil, l'Art militaire, les Constructions navales, la Mécanique, les Arts et Métiers, etc. 3e édition, entièrement refondue et augmentée de près du double, publiée sous la direction de M. *Léon Renier*.

CONDITIONS DE LA SOUSCRIPTION.

Cette ENCYCLOPÉDIE, imprimée conformément au Spécimen et accompagnée de 350 à 360 planches gravées sur acier, formera 25 volumes de texte, et 3 volumes de planches. Total : VINGT-HUIT VOLUMES in-8° à deux colonnes.

Elle sera publiée en 300 livraisons, composées de 64 colonnes de texte, ou 32 pages, et de une et quelquefois *deux* planches.

Prix de chaque livraison, 30 c., ou 3 fr. 60 c. le volume.

L'ouvrage entier ne coûtera pas aux Souscripteurs plus de 90 fr.

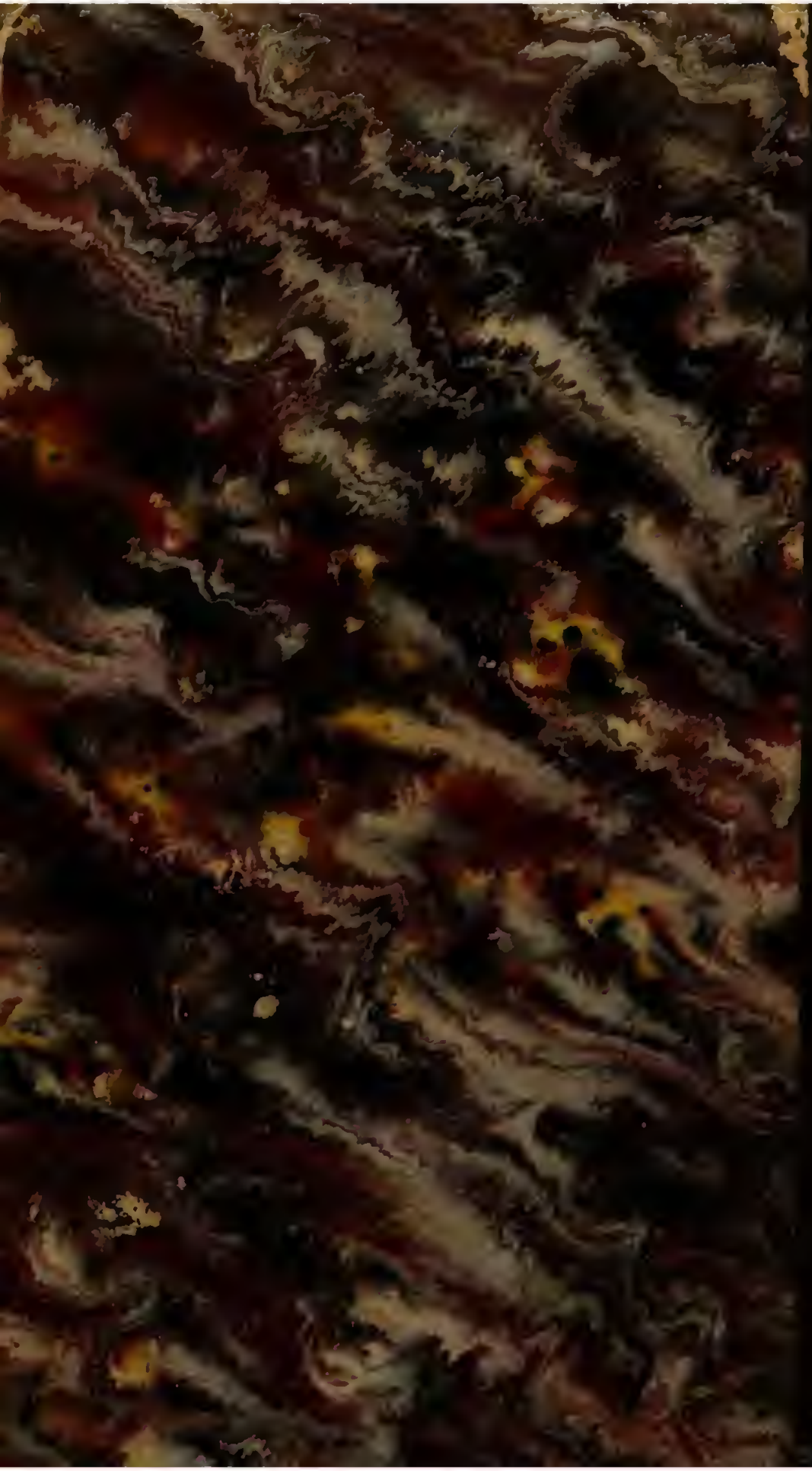
COURS THÉORIQUE ET PRATIQUE DE LANGUE FRANÇAISE PAR M. POITEVIN.

PARTIE DE L'ÉLÈVE.	*PARTIE DU MAITRE.*
Ire ANNÉE.	**Ire ANNÉE.**
Grammaire du premier âge. 60 c.	Des modèles de devoirs ont été placés à la suite des *Exercices sur la Grammaire du premier âge*, et tiennent lieu de *corrigé*.
Grammaire du premier âge *avec exercices.* 1 fr. 25 c.	
IIe ANNÉE.	**IIe ANNÉE.**
Grammaire élémentaire, avec exercices en regard. 1 fr. 50 c.	*Corrigé* de la Grammaire élémentaire. 2 fr.
Traité d'Analyse grammaticale, avec exercices en regard. 1 fr. 50 c.	*Corrigé* de l'Analyse grammaticale. 3 fr.
Traité de la Conjugaison des verbes, avec exercices en regard. 1 fr. 50 c.	*Corrigé* de la Conjugaison des verbes. 2 fr.
Exercices sur la Conjugaison des verbes. 1 fr. 25 c.	*Corrigé* des Exercices sur la Conjugaison. 1 fr. 50 c.
IIIe ANNÉE.	**IIIe ANNÉE.**
Grammaire complète, avec exercices en regard. 3 fr.	*Corrigé* de la Grammaire complète. 4 fr.
Syntaxe théorique et pratique. 2 fr. 50 c.	*Corrigé* de la Syntaxe. 3 fr.
Traité d'Analyse logique, avec exercices en regard. 2 fr.	*Corrigé* de l'Analyse logique. 4 fr.
Traité des Participes, avec exercice en regard. 2 fr.	*Corrigé* des Participes. 2 fr. 50 c.
Cours complet de Dictées. 2 fr. 60 c.	*Corrigé* des Dictées. 3 fr.

Premier livre de l'enfance, épellation, lecture et récitation. 50 c.
Premières lectures. 50 c.
Cours de dictées graduées. 1 vol.

Paris. — Typographie de Firmin Didot frères, rue Jacob, n° 56.

Digitized by Google

II Suppl. Palat. A 261

Digitized by Google